رَدُّ الحديث من جهة المتن

دراسة في مناهج المُحدّثين والأصوليين



د. معتز الخطيب



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

رَدُّ الحديث من جهة المتن

دراسة في مناهج المُحدِّثين والأصوليين

رَدُّ الحديث من جهة المتن

دراسة في مناهج المُحدّثين والأصوليين

د. معتز الخطيب



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الخطيب، معتز

ردُّ الحديث من جهة المتن: دراسة في مناهج المُحدّثين والأصوليين/ معتز الخطيب.

٤٩٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٤٥٥ ـ ٤٨٤.

ISBN 978-9953-533-58-2

١. الحديث ـ نقد وتأويل. ٢. الأصولية. أ. العنوان.

297

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿**إنّا نحن نزّلنا الذِّكر وإنّا له لَحَافظون**﴾ [الحِجْر: ٩]

«قول الرسول ـ (ﷺ) ـ مُوجِبٌ للعلم باعتبار أصله، وإنّما الشبهةُ في النَّقْل عنه».

(**أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٣٩)

«لا نهاية لمواقع إمكان الغَلَطَات في الروايات»،

(القاضي الباقلّاني)

«ولكنْ تَقْوَى في روايات الثقات مسالكُ التأويل، وتظهر غَلَبَات الظنون».

(تعليق الإمام الجُوَيْني على الباقلاني، **البرهان**، فقرة ٧٠٦ بتصرّف يسير)

«ويُقاس صحّةُ الحديث بعدالة ناقليه، وأنْ يكون كلاماً يَصلح أن يكون من كلام النبوّة».

(الإمام ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، ج ١، ص ٣٥١)

إهـــــداء

إلى مَنْ ينفون عن السنّة تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين،

وإلى كلّ باحثٍ يروم فَهمَ مناهج النقّاد والأصوليّين بإنصاف.

معتزّ الخطيب



المحتويـــــات

القسم الأول

الحديثُ المردود وصفاتُ الرَّدِّ

القسم الثاني
مقاييس رَدِّ الحديث من جهة المتن
بين المحدّثين والأصوليّين

مقدّمـة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، أمّا بعدُ:

فإنّ تَنقيَة السنّةِ النبويةِ ونَخْلَ المَرويّات، من أجلّ المهامّ النافعة التي يُتَقرَّب بها إلى الله سبحانه وتعالى، فكما أنّ حِفْظ الشريعة لازمٌ حتّى لا يخرج منها شيءٌ، فكذلك صَوْنُها عن أن يَدخلَ فيها ما ليس منها، بل هو أَلْزَمُ وآكدُ؛ فإنّ الأوّلَ قد يُحمَل على التقصير في العمل، لكن الثاني قد يُحمَل على التزييف، فيُخشى على صاحبِهِ أن يدخل في جُملة «مَن حدَّث بحديثٍ يُرَى أنّه كَذِبٌ..».

والمتون هي غاية ما ينتهي إليه المحدّث والفقيه والأصوليّ في بَحثِ السنّة النبوية، وما السندُ إلّا وسيلة وطريقٌ. ونَقْدُ المرويّات: أخذاً وردّاً، يتّصل بعلمَي علوم الحديث وأصول الفقه اللّذَين هما مِن أَجلّ علوم الشريعة وأَولاها بالعناية، فالمتونُ هي مادّة الأحكام بالنسبة إلى الأصولي والفقيه، وهي ما نُسب إلى النبي (ﷺ) ممّا يَتَلقّفه المحدّث بالتنقير والتفتيش ويَنقطع وراءه. فعلوم الحديثِ ميزان القبول والردّ، وعلم الأصول ميزان الاستنباط والعمل، ولا يَتَأَتَّيَان إلّا بإعمال الفكر والعقل، وتَقليب وجوه النظر والاستدلال، وكلاهما منهجٌ يَلزَمُ عنه حفظُ نظام الشريعة وضَبطُ أقوالها وأحكامها.

أولاً: أهمّية البحث وشَرْطُه وأسئلتُه

هذا البحثُ يعالِجُ قضيةً شديدة الأهمّية والخطورة أيضاً؛ إذ إنّ «ردّ الحديث» من المسائل الوعِرَة التي من شأنها أن تُبطل القبول والعمل في جملةٍ من الأحاديث ربما وقع قَبولها والعمل بهامن بعض العلماء، وعليه فإنّ

البحث يَشغَلُ شطرَ علوم الحديثِ (الردّ) وجزءاً مهمّاً من أصول الفقه وهو ما لا يُحتَجُّ به من السنّة.

و«رَدُّ المتن»، كان ـ ولا يزال ـ يُثير الكثير من الإشكالات في وجه الباحثين، فقد خَفِيَ على الكثيرين دَرْكُ أسس نَقْده، ومحلِّه من صنْعةِ المحدّث، وأدّى غموضُه الناشئُ عن عدم إفراده بالبحث المستقلّ، وانصرافُ كثيرٍ من النقّاد إلى نَقْدِ الأسانيد وعللها؛ لخفائها وغموضها وقلّةِ الخبراء بها، أدّى كلُّ ذلك بغير المتمرّسين بهذا الفنّ إلى تَوَهُّم أنّه لا محلَّ للمتن من منهج النقد الحديثيّ، فانبَرَت دراساتٌ لإزاحة ذلك الوهم وهَتْك أستار الشبهات، ولكنّ كثيراً منها مع حُسْن المقصد، ونُبْل الغرض، أُخِذ بِحَمِيَّة الدفاع والسجال، فصَرَفه ذلك عن تحديد محلّ الإشكال بدقّة، إذ إنّ المراد ليس «اهتمام» المحدّثين بالنظر إلى الإسناد من فقهِ غريبٍ أو حلِّ مشكلٍ أو نحو ذلك، بل ردّ المتن لنكارة معناه أو غرابته، كما أنّه لم يكن الإشكال وارداً على تلك الأحاديث التي لم تَصِحَّ أسانيدها لكونها من رواية الضعفاء وغيرهم ممّن انحطّ عن درجة القَبول، ولكنّ الإشكال إنّما يَرِدُ في دَرْك أوهام الثقاتِ، وفي متون الأحاديث التي ظاهرُها القبول من صحّةٍ أو حُسنٍ، فههنا ـ فقط ـ يُصبح النقدُ نقداً متنيّاً خالصاً بحسب الظاهر على الأقلّ، وبمعالجة هذا الموضوع على هذا الشرطِ يُحَلُّ الكثير من الإشكالات، وتنكشف أصول نقد المتن، ويُدْرك موقعُها وحدودُها وعلاقتُها بأصول نقد الإسناد، ومواقع الاشتراك والانفصال. وهذا ما لم يتمَّ بَحْثُه بدقّةٍ فيما أعلم، وقد انفرد بحثنا بمعالجته، ولله الحمد.

ذلك القصور في بحث ما سُمِّي بنقد المتون، لم يكن قاصراً على أسس نظر المحدّث فقط، بل تعدّاه إلى غموض إدراك أسس نقد الأصوليّ للمتون، ومبنى الخلاف وطبيعته وثمرته، ولهذا انصرف هذا البحثُ إلى دراسة أسس النظر الأصوليّ في نقد المتون الحديثية، وإلى الموازنة بين النظرين: الحديثيّ والأصوليّ، وبيانِ وظيفةِ كلٍّ ومَدْرَكه بما يوضحُ أسس الخلاف وطبيعته، وأصوله وفروعه. إنّه بَحثٌ في قضيَّة المنهج وأسس النظر، بما يوضح أسباب الخلاف.

إنّ البحث يعالج جملة إشكالات كلّية من قبيل: ما طبيعة الخلاف بين المحدّث والأصولي في نقد المتون؟ وهل يختلف منهج المحدّث في قَبول الأخبار عن منهج الأصوليّ؟ وما أوجه الاختلاف بينهما في الحديث

المردود وصفات الردّ؟ وما مقاييس كلٍّ منهما في رَدّ المتون؟

وبَحْثُ هذه التساؤلات الكلّية من شأنه أن يُحَرِّر طبيعة النظرين: الحديثي والأصوليّ في مجال نقد الحديث النبوي، قَبولاً وردّاً، كما من شأنه أن يوضح موقع المتن من صنعة المحدِّث النقدية، والعلاقة بينه وبين السند عنده وعند الأصوليّ، بل إنّ البحث يَصِل إلى توضيح مدارك العلوم الدينية عند كلٍّ منهما وكيفية حصول العلم ـ بدرجاته المختلفة ـ وثبوت الحُجَّة، والعلاقة بين القبول والعمل، ما يعني أنّ كثيراً من المسائل الفرعية والجزئيات تندرج ضمن تلك التساؤلات الكبرى.

ثانياً: منهجُ البحث وطريقتُهُ

يقوم البحث على رَصْدِ وتَتَبُّعِ الاختلافات بين المحدّثين والأصوليّين في ردّ المتون، مع إيجاز أوجه الاختلاف بينهم في منهج القبول، للتوصُّل إلى بناء تَصَوُّرٍ كُليّ عن طبيعة النظرين، وهو في سبيل ذلك يركّز اهتمامه على مسائل الخلاف دون الوفاقِ، ولذلك غرضٌ منهجيٌّ، وهو أنّ مسائل الخلاف هي المُعَبِّر الحقيقيّ عن اختلاف المدارك بحسب اختلاف الوظيفة، فلم أكن مَعنيّاً بمحاولة الجمع بين الرأيين أو النظرين، أو تَكَلُّفه، بقدر ما عُنيتُ باستكشاف حقيقة النظر الأصوليّ والنظر الحديثيّ في المسائل المبحوثة، ولهذا جَرَى الاعتناء بالعودة إلى المصادر والأصول، دون إهمال كتب المتأخّرين، للوقوف على صورة مكتملةٍ لنشوء وتَطَوُّر المسألة المبحوثة عند المحدّثين والأصوليّين.

وقد تنشأ المسألةُ خلافيةً، ثمّ يَحدث تقاربٌ أو تَدَاخلٌ فَتَنقل كتبُ المصطلح المتأخّرةُ عن كتبِ الأصول، فأُوضح وقوع هذا التداخل، وأحرِّر المسألةَ بِرَدِّها إلى أصلها الذي أُخِذت منه، ليس لأنّني أُنكرُ تَطَوُّر العلوم وإفادةَ بعضها من بعضٍ، فهذا أمر واقعٌ ـ تاريخيّاً ـ بين جملة من العلوم، ولكن تبقى تلك المسائلُ المقتَبَسَة «عاريةً» في العلم الذي انتقلت إليه، ولذلك رَأَينا كتبَ المصطلح مع انشغالها ببحث المتواتر ومختلف الحديث وغيرهما، تنُصُّ على أنّهما من مباحث علم الأصول، وذلك لأنّ بعض الاقتباسات بين العلوم قد تُؤَثّر في أصل الوظيفة المختصة بهذا العلم أو ذاك، فاستعارةُ المتواتر مثلاً من علم الأصول ـ وهو لا عبرةَ فيه بالإسناد ولا بِعَدالة الرواة ـ مِن شأنها أن تُعكّر وظيفةَ المحدِّث الذي يدور علمُه وعملُه على هذه الأوصاف وغيرها. وغموضُ

هذا النظرِ أدّى ببعض المشتغلين بالحديث من المعاصرين إلى ادّعاء أنّ بَحْث المتواتر هو من اختصاص المحدِّث لا الأصوليّ[1]!.

ثمّ إنّني أسعى إلى رسْم وظيفة المحدِّث الأصلية التي جرى عليها العملُ في عصور الرواية وبناء المنهج النقدي، فكُتب المتأخّرين غَلَبَ عليها التنظيرُ والاجتهاد في فهم كلام النقّاد السابقين وطريقتهم.

ومن معالم المنهج في هذا البحث، التدقيق في كتب الحديث والأصول ـ على اختلاف أزمنتها ـ من أجل بناء المسألة وتأصيلها بالاستناد إلى نصوصٍ صريحةٍ وأمثلةٍ واضحةٍ، خصوصاً لدى الأئمّة النقّاد، وقد يكون الاعتمادُ على نصٍّ إمام ناقد متأخّر يحكي فيه طريقةَ المتقدّمين فأعتمدُ عليه لعدم وقوفي على نصٍّ قديم. ولهذا كلّه كَثرت الاقتباسات والهوامش؛ لأنّني بالغت في التوثيق وتَتَبُّع اختلاف العبارات، فإنّني رأيت أنّ «أعظمَ المحاذير في التأليف النقليّ إهمالُ نَقْلِ الألفاظ بأعيانها، والاكتفاءُ بِنَقْل المعاني مع قصور الناقل عن استيفاء مراد المتكلّم الأوّل بلفظه، . . .»[2]، هذا في نقل النصوص، فكيف في حال انعدامها؛ ومع ذلك يَجزم بعضهم بمذهب إمامٍ أو أئمّةٍ ومرادِهم، وليس له برهانٌ لا من نصٍّ ولا من إشارةٍ؟!. هذا ممّا يجبُ التحوّط فيه.

ولا بدّ من التصريح بأنّه ليس من وظيفة البحث تقريرُ المذاهب الفقهية، وتَتَبُّع المفتَى به فيها، أو التعويل على تحريرات المتأخّرين لأصول المذهب وقواعدِهِ؛ لأنّه بحثٌ في النظر الأصوليّ والنظر الحديثيّ، وليس في بيان المعتمد في المذاهب الأربعة، مع أنّني لم أُخْلِه منها كُلِّيَّةً.

وليس من وظيفة البحث ـ كذلك ـ ترجيحُ رأيٍ على آخر، أو الانتصارُ لمذهب دون آخر، سواءٌ لِمُحدِّثٍ أم أصوليٍّ، بل الكَشفُ عن طبيعة النظرين واختلاف الوظيفتين، ومع ذلك فهو يَعتمد على المنهج النقديّ التحليليّ، ولم

---

(١) كما فعل الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله. انظر نصّ كلامه في: علي حسن عبد الحميد، **النكت على نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني** (الرياض: دار ابن الجوزي، ١٩٩٢)، ص ٥٣ ـ ٥٤، وتعليقي على: أحمد بن محمد الشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، تحقيق معتز الخطيب (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٤)، ص ٩٥.

(٢) مِن نصٍّ بالغ الأهمية في عيوب التأليف، للعلاّمة نجم الدين أحمد بن حَمدان الحرّاني الحنبليّ، نَقَله: طاهر الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ٧٥٦.

يَسلك مسلكاً تقريريّاً، كما لم يَستَرْوِح إلى التقليد في معالجة مسائلِهِ، ولذلك ظنِّي به أنّه جديدٌ.

ثالثاً: الدراسات السابقة التي لها صلة بالموضوع

أحسِب أن موضوع الدراسة جديدٌ؛ فلم يَسبق أنْ دُرس موضوع «رَدِّ الحديث من جهة المتن» - على وجه الخصوص - في حدود اطّلاعي ومتابعتي، وإنْ كان العديدُ من الدراسات تَوَجَّه إلى دراسة ما سُمّي بـ «نقد المتن»، وهو أعمّ من رَدّ المتن، كما أنّ بعض الدراسات تَوَجَّهت إلى دراسة «الحديث المردود» - بعمومه - وليس من جهة المتن خصوصاً.

ولم يَسبِق - أيضاً - أنْ خُصِّصت دراسة «متكاملة» وتحليلية، للموازنة بين المحدّثين والأصوليّين في علوم الحديثِ تُجَلِّي طبيعة النظرين الأصولي والحديثي وأوجُهَ الخلاف: أصولاً وفروعاً؛ بشمولٍ وعُمْق وإنصافٍ، وإنْ كان ثَمَّ بعضُ الدراسات عَرَضت للخلاف الحديثي الأصوليّ، وهي قاصرةٌ بوجهٍ من الوجوه كما سأبيِّن.

إذنْ، ثَمة عِدَّة دراسات تتّصل بالموضوع بوجهٍ من الوجوه، وهي تنقسم إلى خمسة أقسام:

١ - قسمٌ في الكتب التي بَحَثت «نقد المتن»

فثمّة دراساتٌ عديدة انصرفت إلى دراسة ما سُمي بـ «نقد المتن» عند المحدّثين، ليس الهدفُ هنا حصرَها، لكنْ أَذكُرُ منها: كتاب **منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي**[٣] وكتاب **اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سنداً ومتناً**[٤]، وكتاب **مقاييس نقد متون السنّة**[٥]، وكتاب **جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**[٦]، وغيرها.

---

(٣) صلاح الدين أحمد الإدلبي، **منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣).

(٤) محمد لقمان السلفي، **اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتناً ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم**، ط ٢ (الرياض: دار الداعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٩).

(٥) مسفر غرم الله الدميني، **مقاييس نقد متون السنة** (الرياض: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٥).

(٦) محمد طاهر الجوابي، **جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف** (تونس: نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٨٦).

ونقدُ المتن يَعنون به أوجُهَ نظر المحدّثين إلى المتون لبيان أنّهم «اهتمّوا» بها في منهجهم النقدي، وهو أعمُّ من «ردّ الحديث»، كما أنّ تلك الكتب تبني ـ في الغالب ـ على علامات الوضع وتُوَسِّعها، وأمثلتُهم تَندرج ـ عادة ـ ضمن كتب الموضوعات ممّا طُعن في راويه بسببٍ من أسباب الطعن المعتبَرَة، فالحديث ـ أصلاً ـ لم يصحّ سندُه، وإنْ كانت تلك الكتب تَستعين ببعض مباحث علم المصطلح التي تتّصل بعدم التلازم بين السند والمتن، وبالشذوذ والعلّة، كما أنّها ـ في الغالب ـ تعتمد على كتب المصطلح المتأخّرة وتقريراتها.

فكتاب **منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي** مِن أوّل الكتب التي عَرَضت للموضوع، وعلى الرغم من أهمّيته من هذه الزاوية، فإنّ بعض مسائله غيرُ محرَّرة جيّداً، إذ إنّه قد تسرّع بِنَقد أحاديثَ لم يَسبق نقدُها من أئمّة الحديث الذين خَصّ عنوانَه بالبحث عن منهجهم، ولم يُبيِّن لنا لماذا قَبِلوها مع أنّها تخالف المنهج الذي نسَبه إليهم؟. كما أنّه لم يُحرِّر علامات وضع الحديث وقيودَها، ومصدرَها من كتب الأصول.

وكتاب **اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سنداً ومتناً** كتاب عامٌّ في علوم الحديث، جاءت كلمة العنوان: «اهتمام» معبِّرة بدقّة عنه، فلا يكاد يخرج القارئ بنظرية أو تَصَوُّر كلّي للموضوع، ثمّ إنّه جاء في سياق الردّ على المستشرقين ومَن تابَعَهم، فَيَكاد يكون مقصوراً على حدود إثبات شمول المنهج النقدي عند المحدّثين للنظر في المتن أيضاً، وعُمدتُه ـ في هذا الباب ـ على مباحث كتب المصطلح المتأخّرة، وكتاب ابن القيم، وغيره من كتب الموضوعات.

أمّا كتاب **جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**، فإنّه كتاب شديد العمومية، وفيه كثيرٌ من المباحث التي لا صلة لها بالمتن، كالإفاضة في الحديث عن مدارس الحديث وعلومه، ونشأة علوم الحديث وتطوُّرها، وأئمّة نقد الحديث وطبقاتهم، إلى غير ذلك... وهو يقول في مقدّمته: «لم أكن في هذه الدراسة ناقداً، بل مُعَرِّفاً بجهود المحدّثين الناقدين على النحو الذي وجدته أو استنتجتُه»(٧).

وثمّة كتبٌ أخرى في هذا الباب مشابِهة لِمَا ذُكر، وكلُّها تتحدّث عن «نقد المتن» وليس «ردّ الحديث»، وعند المحدّثين فقط، فلا تَبحث خلاف

---

(٧) المرجع نفسه، ص ٨.

الأصوليّين للمحدّثين في المنهج، باستثناء كتاب **مقاييس نقد متون السنّة**، الذي خصّه صاحبه ببحث ما سمّاه «مقاييس المحدّثين»، و«مقاييس الفقهاء» وليس الأصوليّين، وقد أفردتُ له مبحثاً مفصلاً ضمن مقاييس نقد المتن عند المعاصرين لكونه يدخل في نطاق بحثي، كما تَعَرَّضت بالنقد لمقاييسِ غيرِهِ من كتب نقد المتون.

٢ ـ قِسْم التفتَ إلى وجود اختلافِ بين المحدّثين والأصوليّين

ككتاب **الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح**[٨]، إلّا أنّ أهمّ ما يُلْحَظ عليه أمورٌ:

أ ـ أنّه خَصّص كتابه للحديث الصحيح ولاختلافِ العلماء في التصحيح فقط، وموضوع بحثنا في الرَّدِّ والمردود ومقاييس الردّ.

ب ـ أنّه لم يُحَرِّر الموضوعَ تحريراً جيّداً؛ إذ إنّ أكثرَ اعتماده على كتب المصطلح المتأخّرة، كما أنّه تورّط باستعمال عبارات ليست علمية، بدءاً من عنوان كتابه الذي هو شديد العمومية: **ومنهج علماء المسلمين**، مروراً بالمبالغات التي يقع فيها حين يَضع عناوين مثل: «دور الإمام الحاكم في الكشف عن مدرسة الفقهاء في الحديث»، ثمّ «دور الإمام ابن دقيق العيد...» وهكذا، والمدقِّقُ في هذا «الدور» يجده لا يعدو «إشارةً» أو فقرة لهذا الإمام أو ذاك!.

ج ـ لم يُحَرِّر مذاهب الأصوليّين جيِّداً، فهو تارة يتحدّث عن «الفقهاء والمحدّثين» فقط، ولا يستوعب ذِكْر المذاهب؛ لأنّه لا يَرْجع إلى مصادر أصول الفقه عادةً[٩].

---

(٨) عبد الكريم إسماعيل صبّاح، **الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح** (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨).

(٩) انظر: المرجع نفسه، ص ١٨٦، حيث قرّر أنّ «نظر الفقهاء يَميل نحو التساهل في تفسير العدالة المشتَرَطة في الراوي والشاهد، وخاصة الفقهاء من الحنفية...، ولذلك يَقبل الحنفية حديث المبتدعة وأهلِ الأهواء ما داموا صادقين»، وهو لا يرجع إلى أي مصدر أصوليّ حنفي، فضلاً عن أنّ هذا الذي ذكَرَه مذهباً للحنفية خاصّةً هو مذهب الشافعي كذلك، ومذهب الماوردي والرُّوْياني، وفي **الصحيحين** رواياتٌ عن أهل الأهواء، واعتبرَه ابنُ دقيق العيد المذهبَ الحقَّ. انظر: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير عبد القادر عبد الله العاني؛ راجعه عمر سليمان الأشقر ([الكويت]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨)، ج ٤، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١. =

كما أنّه حين تَحَدّث عن «العلل التي يُرَدُّ بها خبرُ الواحد عند فقهاء الحنفية»[١٠] لم يَعتمد على مصادر حنفية، بل رَجَع إلى مصدرٍ شافعيٍّ!. ثمّ هو لا يفرّق بين أوجه انتقاد الحديث عند الحنفية (كأن لا يكون الخبر في ما يَعُمّ به البلوى)، وبين ما يذكرونه ضمن مجال العمل بالحديث (كَكَوْن الخبر في الحدود والكفّارات)، وفي موضعٍ[١١] يَعتبر عيسى بن أبان وأبا الحسن الكرخي «من متأخّري الحنفية»!!.

وحين تَحَدّث عن الإمام مالكٍ[١٢] لم يُحَرِّر مذهبَه ولا رَجَع إلى مصادر المالكية لأجل ذلك!.

د ـ لم يَستوعب الخلافَ، ولم يَرْسم له تَصَوّراً متكاملاً، فحين تَحَدَّث عن «تَدَرُّج خطوات منهج الفقهاء في تصحيح الحديث»[١٣] راح يَرسم تلك الخطوات على طريقة الحنفية فقط، وكأنّه اختزل الأصوليّين في الحنفية فقط!.

كما أنّه تحدّث[١٤] «عن خطأ نقد المتون بِعَرْضها على العقل واستعمال العلل الكلامية»، ثمّ تحدّث[١٥] عن أنّ العقل لا يتقدّم على السُّنن الثابتة، وأنّ من قرائن الوضع مخالفةَ مقتضى العقل. ولم يُحرّر المسألة ويبيّن الفرق!.

هـ ـ كان مشغولاً بالانتصار للمحدّثين، فحَصَر خلاف الفقهاء والأصوليّين ـ في مواضع ـ في كونه «تساهلاً»، ثمّ انتهى إلى القول[١٦]: «المنهج الصحيح

= وقال «صبّاح» أيضاً: «وقَبِلوا أيضاً حديثَ المستور أو مجهول الحال»، لكنّه لم يَتَنبّه إلى أنّ ابن الصلاح قال في هذا: ويُشْبِه أن يكون العمل على هذا الرأي في كثير من كتب الحديث المشهورة في غير واحدٍ من الرواة»، وصحّح النووي قَبول رواية المستور. انظر: **البحر المحيط**، ج ٤، ص ٢٨١، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق نور الدين عتر، ط ٣ (دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠)، ص ١٠٢. ثمّ قال «صبّاح»: «وقَبِلوا حديثَ مجهول العين»، ولم يَتَنبّه إلى أنّ هذا مذهبُ بعض المحدّثين أيضاً، كابن حبّان وغيره؛ بقيود. انظر: **البحر المحيط**، ج ٤، ص ٢٨٢، فهذا مجرّد مثال على أنّه لم يُحَرِّر ولم يَستوعب.

(١٠) صبّاح، **الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح**، ص ١٩٥.
(١١) المرجع نفسه، ص ١٩٨.
(١٢) المرجع نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٥.
(١٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٦.
(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٣٣.
(١٥) المرجع نفسه، ص ٢٤٢.
(١٦) المرجع نفسه، ص ٢٤٣.

في تصحيح الأحاديث ونَقْدها هو ما عليه الأئمّة الحفّاظ من المحدّثين، ومعهم الفقهاء النظّار الذين أعطوا المسألة حقَّها... على أنّ مدرسة المحدّثين وطريقَهم أقرب إلى الصواب من مدرسة الفقهاء وطريقهم»!.

ومن هذا القسمِ الذي التفت إلى الخلاف بين المحدّثين والأصوليّين: كتابُ **القواعد والمسائل الحديثية المختَلَف فيها بين المحدّثين وبعض الأصوليّين، وأثر ذلك في قبول الأحاديث أو ردّها**[١٧]، وهو دراسةٌ ذاتُ صلةٍ بموضوعنا ـ كما يبدو من عنوانها ـ، ولكن انتقدتُ عليها أموراً:

الأوّل: أنها تُقَرِّر من البداية أنّ «المحدّثين هم الأصل والمرجع الذي يُعَوَّل عليه في الحكم على الأحاديث»، وأنّ «اهتمام الأصوليّين بالسنّة من ناحيةِ حُجّيتها»، وأنّ «بعض الأصوليّين عَرَض السنّةَ على القواعد والأصول فَرَدُّوا بها أخباراً صحيحةً عند أهل الصناعة الحديثية»، وأنّهم «بدل أن يَرْجعوا بالقواعد إلى السنّة ويتحاكموا إليها رَجَعوا بالسنّة إلى قواعدهم وأصولهم»، «ممّا تَرَتّب على ذلك ردُّ الأحاديث الثابتة عنه (ﷺ)»[١٨]!.

ولذلك فإنّها تَعْرض الخلافَ بين الفريقين لِتَصل ـ برأيها ـ إلى «ترجيح القول الصحيح في المسألة»[١٩]، أو «القول الأقوى»[٢٠]، دون وجود ما يُؤهِّل لذلك!.

فهذه الدراسة تُخفق من البداية في بناء تصوُّر واضح عن منهجية الأصوليّ في مباحث السنّة وَوَجْه خلافه مع المحدّث، فهي تَحصر وظيفة المحدّث في الحكم على الحديث، والأصولي في الاحتجاج، وأنّ بعض الأصوليّين تَرَكوا السنّة الصحيحةَ بقواعدهم، ولذلك فإنّها تتحدّث عن «جمع المسائل المختلف فيها»، وهذا واضح من عنوانها، فالاختلاف ـ بحسب تَصَرُّفها ـ لا يتجاوز حدود المسائل فلا يصل إلى اختلاف نظرٍ ووظيفة.

الثاني: أنّها حين تجد للأصوليّين قولين: قولاً يوافق المحدّثين وقولاً

---

(١٧) أميرة بنت علي الصاعدي، **القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين وأثر ذلك في قبول الأحاديث أو ردها** (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠).

(١٨) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٦.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٨.

يخالفهم، لا تبحث في طبيعة هذا الاختلاف هل هو اختلافٌ بين متقدّمين ومتأخّرين أم اختلافُ اجتهادٍ بين مرحلة وأخرى.

الثالث: أنّها لم تَستوعب المسائلَ المختَلَف فيها بين المحدّثين والأصوليّين، فهي لم تلتفت ـ مثلاً ـ إلى ذِكْر الخلاف بين الأصوليّين والمحدّثين لجهة المتون، من خلال مباحث مقاييس الوضع وعلاماته عند المحدّثين، ومختلف الحديث، وشروط المتن عند الأصوليّين كعَرْض الحديث على القرآن، وانتقاد الحديث بمخالفة السنّة المشهورة، والإجماع، والعقل، وغيرها، وهو جزءٌ مهمٌّ جدّاً من الخلاف أهمَلَتْه!.

الرابع: أنّه وَقَع منها الزَّلل في مواضعَ، منها: أنّها تُفرّق في المتواتر بين مذهب الحنفية ومذهب الجمهور، وأنّ الحنفية «زادوا شرطاً لم يَشترطه الجمهور، وهو أن يكون الرواة من أماكن مختلفة»[٢١]!. وهذا داخِلٌ في معنى «يَمتنع تواطؤهم على الكذب».

ثمّ هي تقول: «وقد قسّم الجمهور الآحادَ إلى ثلاثة أقسام وهي: مشهور، عزيز، غريب»[٢٢]، ولا تُحدّد جمهور مَن؟ فجمهور الأصوليّين ليس عندهم إلّا متواتر وآحاد، وأضاف الحنفية المشهور أو المستفيض.

الخامس: أنّها لم تُحَرِّر المذاهبَ جيّداً، فهي تَذكر ـ مثلاً ـ أنّ الجوينيّ جَعَل التعديلَ على الإبهام «من صور المرسلات وقَطَع بردّه»[٢٣]، لكنّ مذهب الجويني غيرُ هذا، فهو لم يَجزم بِرَدّه[٢٤]، كما أنّها لا تلتزم بإيراد حجج الخصوم أحياناً[٢٥]، وتستَرْوِح إلى الترجيح بين المذاهب دون تَعَمّق.

هذا فضلاً عن أنّ الكتاب مشحون بالأخطاء اللغوية الفاحشة!.

وثمّة قسمٌ ـ يتّصل بهذا ـ حَمَلَتْ عناوينُه إشارةً إلى وجود الاختلاف بين الفقهاء والمحدّثين، كما نجد ـ مثلاً ـ في **مختلف الحديث بين الفقهاء**

---

(٢١) المرجع نفسه، ص ٦١، وانظر: ص ٨٠ و١٠٠.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٢٥٩.

(٢٤) انظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب ([الدوحة، قطر]: جامعة قطر، كلية الشريعة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص ٦٣٦ ـ ٦٣٨.

(٢٥) انظر: الصاعدي، المرجع نفسه، ص ٩٩ مثلاً.

والمحدّثين[٢٦] الذي يذهب إلى أنّ منهج المحدّثين في التوفيق بين الأحاديث المختلفة يتلخّص في: الجمع إنْ أمكن، وإلّا فالنسخ إن عُلم التاريخ، ثمّ الترجيح. على الرغم من أنّه يُقِرّ ـ صراحة ـ بأنّ «المحدّثين لم يورِدوا منهجاً علميّاً متكاملاً للتوفيق بين الأحاديث المتعارضة في الظاهر»، ثمّ يذهب إلى تقرير مذهبهم بالاستناد إلى كلام ابن الصلاح والنووي[٢٧]!. وسيتبيّن من كلامنا على التعليل بالاختلاف عند المحدّثين منهج المحدّثين وطريقتهم.

أمّا جمهور الفقهاء فطريقتهم تتلخّص ـ بحسب كلامه[٢٨] ـ في: الجمع إنْ أمْكَنَ، الترجيح، النسخ إذا تَعَذّر الجمع والترجيح وعُلم المتأخّر.

٣ ـ قسمٌ دَرَس الخلاف من جهةٍ واحدةٍ

فثَمَّةَ دراسةٌ قد تبدو ذات صلة بالموضوع بالنظر إلى عنوانها فقط، وهي بعنوان **اختلافات المحدّثين والفقهاء في الحكم على الحديث**، ولكنّ صاحبها قرّر أنّ بحثه «ليس انتصاراً لمذهبٍ دون آخر، قدْر ما هو توضيح لأثر الحديث النبوي في اختلاف المحدّثين من حيث ثبوت الحديث وردُّه، والفقهاءِ من حيث الاحتجاجُ به وعدمه»[٢٩]، وعليه فإنّ أهمّ ملامح الكتاب هي:

أ ـ أنّه حَصَر موضوعه في إطار «أسباب الاختلاف»، ولم يُظهِر الكتابُ قدرةً على الإمساك بطبيعة الخلاف وحقيقته وحدوده.

ب ـ أنّه فصَل بين الفريقين فصلاً تامّاً، دون إدراك الرابط بين الاختلافين، فهو يتحدّث في الباب الثاني عن الاختلاف بين المحدّثين فيما بينهم، وفي الباب الثالث يتحدّث عن الاختلاف بين الفقهاء فيما بينهم فقط، وليس عن الاختلاف بين المحدّثين والفقهاء.

ج ـ أنّه يتحدّث عن «الفقهاء» فقط، حتّى إنّه خصّص مبحثاً كاملاً

---

(٢٦) نافذ حسين حماد، **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدّثين**، ط ٢ (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٩).

(٢٧) المرجع نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٧٢.

(٢٩) عبد الله شعبان علي، **اختلافات المحدثين والفقهاء في الحكم على الحديث** (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٧)، ص ٢٢.

للحديث عن «الفقه والفقيه وأخلاقه»، دون أن يَعْرِض للتداخل الواقع بين الفقيه والأصولي.

د ـ أنّ الكتاب ـ بحسب الواقع ـ ينطبق عليه أنّه كتاب في «علوم الحديث»؛ لأنّ القارئ يجد فيه كلَّ مباحث علوم الحديث، ما له صلة بالاختلاف وما لا صلة له، فهو كثير الاستطراد جدّاً، حتّى إنّه خصّص الباب الأوّل للحديث عن حقيقة الخلاف والاختلاف، وختم بفصلٍ يتحدّث فيه عن موقف المسلم من الاختلافات الفقهية، وهل المسلم مُلْزَم باتّباع مذهبٍ معيّن، ودور الأئمّة في بناء مذاهبهم، والتقليد وموقف العلماء منه، مروراً بكثيرٍ من الاستطرادات التي أضاعت الموضوع وبَرْهَنَت على أنّ صاحبه لم تتّضح له طبيعة موضوعه ولا حدودُه.

وثمّة دراسةٌ أخرى بعنوان **الخلاف في الأدلّة المتعلّقة بمباحث السنّة**[٣٠]، وهو كتابٌ يَبحث في أوجه الاختلاف في مباحث الأصل الثاني من أصول التشريع: السنّة النبوية، فالدراسة أصوليةٌ وإنْ تَعَرَّضت لبعض مذاهب المحدِّثين على طريقة كتب الأصول. فهي قد أعادت صياغة مباحث السنّة من كتب الأصول وحرّرت الخلاف فيها بين الأصوليّين فيما بينهم، وهو أمر مختلفٌ عن موضوع بحثنا.

وهناك دراسة أخرى بعنوان **الاتّجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**[٣١]، وهي كتابٌ فريدٌ في موضوعه، وهو وإنْ وُجدت فيه إشاراتٌ تتّصل ببعض مسائل بحثِنا[٣٢]، فإنّه يعالج موضوعاً مختلفاً، كما أنّه محصورٌ في زمانٍ تاريخيٍّ محدَّد.

أمّا كتاب **توثيق السنّة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته**[٣٣]،

---

(٣٠) أحمد بت امحمد معبوط، **الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧).

(٣١) عبد المجيد محمود عبد المجيد، **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩).

(٣٢) كالإشارات الموجزة إلى شروط الحنفية في الحديث الصحيح وما يُضيفه المالكية والحنفية له، ثمّ انحاز إلى المحدّثين.

(٣٣) رفعت فوزي عبد المطلب، **توثيق السنة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨١).

فهو كتابٌ توثيقي، محصورٌ في حدود القرن الثاني فقط، وهو وإن كان خصّ القسم الثاني من كتابه «بتوثيق متون السنّة»، فإنّه خَصّه بالحديث عن مذاهب الأئمّة الأربعة الفقهاء، ولم يُقارن بينهم وبين محدّثي ذلك القرن مثلاً، كما أنّه انتصر للشافعي في محاجاته، ولا يخفى أنّ الأصوليّين ـ أيضاً ـ زادوا معاييرَ أخرى للتوثيق ممّا تراكَمت بها المعرفة التاريخية. فضلاً عن أنّ الجانب التوثيقي فيه ضعيف!.

وثمّة كتاب بعنوان: **أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء**[٣٤]، وهو قاصرٌ على علل الأصوليّين، ومدارُه على الخلافِ وأثرِه الفقهيّ في الأحكام العملية، فضلاً عن أنّه يَسلك في ذِكْره للمذاهب مسلكاً تقريرياً.

٤ ـ قسمٌ اختصّ ببحث مسألةٍ من مسائل موضوع بحثنا

ككتب: **مفهوم خلاف الأصل**[٣٥] **وتعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي**[٣٦] **ومخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف**[٣٧]، وهذه الدراسات يُلاحَظ عليها ـ **أوّلاً** ـ أنّها دراسات قاصرةٌ على مسألة واحدة ممّا يتّصل بموضوعنا، كما أنّها ـ **ثانياً** ـ دراسات فقهية أصولية، وليس من اختصاصها بَحثُ الخلاف بين المحدّثين والأصوليّين في تلك المسألة.

٥ ـ قسمٌ هو كتبٌ عامّةٌ في مصطلح الحديث

وهي كتب وَرَدت فيها نصوصٌ مهمّةٌ في موضوع الخلاف بين المحدّثين والأصوليّين، ككتاب **المدخل إلى الإكليل** للإمام الحاكم، وكتاب **الاقتراح** للإمام ابن دقيق العيد، وكتابَي **النُّكت** للزركشيّ وابن حجر، وغيرها، لكن من المهمّ الإشارة إلى كتابَي: **قواعد في علوم الحديث** للتهانوي، **وقفو الأثر** لابن الحَنْبلي، فإنّهما تَميّزا ـ من بين كتب علوم الحديث ـ بِذِكْر الخلافِ بين

---

(٣٤) ماهر ياسين الفحل، **أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء** (عمّان: دار عمار، ٢٠٠٠).

(٣٥) محمد البشير الحاج سالم، **مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨).

(٣٦) لخضر لخضاري، **تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦).

(٣٧) عبد الكريم النملة، **مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف**، ط ٣ (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١).

الحنفية والمحدّثين في بعض مسائل مصطلح الحديث، على خلاف سائر كتب المصطلح التي نَهَجت نَهْج الشافعية حتّى غلَب عليها.

رابعاً: أسباب الاختيار ودوافعُه

قد عُلِمَ من أهمّيةِ الموضوعِ وأسئلتِهِ، ونَقْدِ الدراسات السابقةِ التي لها صلةٌ به، الدافعُ الأعظمُ الحاملُ عليه، وهو تَوَافُرُ بعضِ دواعي التأليف التي أبانها العلماء، وجَعَلوا خروجَ البحث عن واحدٍ منها مضيَعةً للجهود والأوقات، كما أنّ تحصيلَ لذّة حلِّ المشكلات وبَحْث العويصات من مسائل العلوم: مَطلبٌ تَتَطلّع إليه الأنظار، وتَتَشوّف إليه النفوس، وتطمح إليه الهِمَم. وأمر ثالث: هو الرغبةُ الدفينة في تحصيل أسباب العلم بِدَرْك أسباب الخلافِ، فقد قال بعض أئمّتنا: لا يَكمُل عِلمُ العالِم حتّى يَعرِف الخلافَ!.

والخلاف المعتَبَرُ هو الذي يَقوم على منهجٍ ودليلٍ، فإنّي رأيتُ في بعض المعاصرين مَن وَزَن علوم أئمّة الاجتهاد بميزانه الخاصّ، الذي ربما يكون ميزاناً مُخْتَلّ العِيار، جهلاً بأصول الأئمّة ومسالكهم في هذا الباب الخطير، الذي انقسم الناظرون فيه(٣٨) بين فرقةٍ جَعَلت جلَّ همِّها النظرَ في الإسنادِ، فإذا وَجَدَتْه متّصلاً ليس في اتّصاله شبهةٌ وَوَجَدت رجاله ممّن يُوثَق بهم، حَكَمَت بصحّة الحديث قبل إمعانِ النظر فيه، ونَسَبت مَن خالفه إلى رَدِّ السنن، وفرقةٍ جَعَلَت جُلَّ همِّها النظرَ في نفس الحديث، فإنْ راقَها أمرُه حَكَمَت بصحّته وإنْ كان في إسناده مقالٌ، وخَفِيَ عليها أنّ في كثيرٍ ممّا صحّ معناه ما لم تَصِحَّ نسبتُهُ.

وفرقةٍ ثالثةٍ جعلت همَّها البحثَ عمّا صحَّ من الحديث لأجل العمل، فَبَحَثت في الإسناد والمتن معاً، وإنْ اختلفت الأنظار والاجتهادات في هذه الفرقة الثالثة بين محدِّث يميل مع الحديث حيث مال إذا ما تَوَافرت الشروط التي وضَعها لقبوله، وبين أصوليٍّ وفقيه وَقَعَت لهما شبهةٌ قويَّةٌ أوجَبَتْ شكَّهما في صحّة الحديث في حقّ العمل، بالنظر إلى باقي الأدلّة، وقد تَوقَّف أئمّة كبارٌ ممّن عُرِفوا بِنَشْر السُّنن، في صحّة أحاديثَ صحيحة الإسناد لمّا قامت لهم حججٌ في خلافها. كما تَوَقَّف أئمّة نقّاد من المحدّثين عن القول بصحّة أحاديثَ ظاهرُها

---

(٣٨) انظر وقارِن بـ: الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر**، ج ١، ص ١٩٠ ـ ٢٠٨.

الصحّةُ ورواتها ثقاتٌ لمّا قامت لهم أدلةٌ رجَّحت وقوع الخطأ في الحديث.

لكنّ نابتةً ممّن سُمُّوا بالأثَرِيِّين الجدُد، قد ضَرَبوا صفْحاً عن تلك المناهج المعتبرة، أو لم يفقهوا أصولها ومبناها، ومَشَوْا على الظواهر، فاتّهموا وشنَّعوا وألْزَموا مَنْ تَرَكَ حديثاً صحّ سنده من الأئمّة السابقين بالعمل به، بحجّةِ أنّه قد صحّ سنده!. وما حالُ هؤلاء إلّا كَمِثل حالِ قوم سمّاهم الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ «ممّن يَدّعي اتّباعَ الحديث والعملَ به، كلّما وَجَدَ لفظاً في حديثٍ قد رواه ثقةٌ، أو رأى حديثاً بإسنادٍ ظاهرُه الصحّةُ، يُريد أن يَجعل ذلك من جنس ما جَزَم أهل العلم بصحّته، حتّى إذا عارَضَ الصحيحَ المعروفَ أخَذَ يتكلّف له التأويلاتِ الباردة، أو يجعله دليلاً له في مسائل العلم، مع أنّ أهل العلم بالحديث يَعرفون أنّ مثلَ هذا غلط»[٣٩].

والإمام ابن تيمية قد صنّف رسالته **رَفْع المَلام عن الأئمّة الأعلام** لبيان أسباب الاختلاف بين الأئمّة، ومواجهة ذلك التوجُّه القاصر في اتّباع السُّنن دون فقهٍ، وابتدأها بالحديث عن وجوب موالاة المؤمنين ـ وخصوصاً العلماء ـ بعد موالاة الله ورسوله، وأنّ الجميع من الأئمّة متّفقون على وجوب اتّباع سنّة رسول الله (ﷺ)، وأنّه لا أحد يتَعَمَّدُ مخالفتَه، ولكنْ تقوم لهم أعذارٌ تمنعهم من العمل بما رُوِيَ، أفاض في بيانها.

وبحثي هذا يقوم بمثل ذلك الغرض ـ وإنْ اختلف الموضوع والمعالجة ـ لمواجهة مثل ذلك التوجُّه، الذي قَصُرَ عن دَرْك أسباب الخلاف وتَعَدُّدِ مناهج النظر، واللهَ أسألُ أن يكون البحثُ موفياً بالغرض، مصيباً الهدف، مُبيناً لمن أراد البيان.

خامساً: خِطّة البحث

انقسم البحث إلى مقدمة وقسمين. فالمقدّمة تتحدّث عن «منهج قبول الخبر بين المحدّثين والأصوليّين»؛ لأنّ الردَّ يتأسّس على القبول، وبه ـ على وجازته ـ اكتمل بَحْث الخلاف الحديثي الأصولي في طرفي منهج النقد: القبول والردّ.

---

(٣٩) تقي الدين أحمد بن تيمية الحرّاني، **مجموع الفتاوى**، اعتنى بها عامر الجزّار وأنور الباز ([القاهرة]: دار الوفاء، ١٩٩٧)، ج ١٣، ص ٣٥٣، في سياق الحديث عن علل الحديث وإعلال حديث الثقة بالغلط.

أمّا **القسم الأوّل** فجعلتُه لمناقشة «الحديث المردود وصفات الردّ» بين المحدّثين والأصوليّين، وقد اشتمل على ثلاثة فصول، الفصل **الأول** لخّصتُ فيه أوجه الخلاف بين المحدّثين والأصوليّين في الحديث المردود وصفات الردّ من جهة السند، ثمّ خصّصتُ الفصلين **الثاني** و**الثالث** لبحث الحديث المردود وصفات الردّ من جهة المتن عند المحدّثين والأصوليّين.

أمّا **القسم الثاني** ـ وهو جلُّ البحث وعمادُه ـ فكان لمناقشة «مقاييس ردّ الحديث من جهة المتن»، واشتمل على ثلاثة فصول، **الأوّل** ناقشتُ فيه مفهوم المقاييس، وطبيعتها في كتابات المعاصرين، سواء مقاييس الصحابة ـ (ﷺ) ـ أم مقاييس المحدّثين. أمّا الفصل **الثاني** فخصّصته لبحث مقاييس المحدّثين في رد المتن، ثمّ مقاييس الأصوليّين في رد المتن وهو الفصل **الثالث**.

وبهذا تمّ البحث على الوجه الذي رَجَوْتُه، سائلاً المولى سبحانه وتعالى أن يتقبَّله بقبول حسنٍ، وأن يتجاوز عمّا فيه من زلل، فإنْ أصبت الأجرين فبها ونعمتْ، وإلّا ففي الأجر الواحد خير؛ مع بقاء النفس متشوِّفةً إلى المزيد.

وفي الختام لا يفوتني أن أشكر أستاذي العلامة د. نور الدين عتر على ما بَذَله من جهدٍ كبير في قراءة هذه الأطروحة كلمةً كلمة؛ فقد كان لملحوظاته النقدية وتوجيهاته النافعة أثرٌ في خروجها بهذه الصيغة الأخيرة، وقد قُدِّمت أطروحةً للدكتوراه في السنّة وعلوم الحديث في جامعة أمّ درمان الإسلامية، تحت إشرافه، ونوقشت في دمشق بتاريخ ٢٧/٧/٢٠٠٩م، بعضوية كلٍّ من أ. د. وهبة الزحيلي، وأ. د. الفاتح الحبر عمر أحمد، ود. بديع السيد اللحام، وأرجو أن يكون هذا الكتاب قد سَلِم من كثيرٍ من العيوب والأخطاء. والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات.

مدخـــل
منهج قبول الخبر بين المحدّثين والأصوليّين

قَبل بَحْث «ردّ الحديث من جهة المتن»، يَحسُن إيضاح منهج كلٍّ من المحدّث والأصوليّ في قَبول الحديث؛ بما يستجمع طرفي منهج النقد: القبول والردّ، وهما جِمَاع هذا العلم، فالتداخل الواقع بين القبول والردّ من جهة، والسند والمتن من جهة أخرى، يجعل من العسير الفصل الحادّ بينهما، أو الانصراف إلى الحديث عن أحدهما بمعزل عن التعرّض للآخر ولوبإجمالٍ، فضلاً عن أنّ الحديث عن منهج القبول هو الأصل الذي يُبنى عليه الردُّ وصفاته. لكنْ، لمّا كانت الإشكالات تُحيط بمسألة الردّ وصفاته أكثرَ من مسألة القبول وصفاته، كما تدور حول الردِّ شبهاتٌ كثيرة وجدالاتٌ متنوّعة المشارب؛ فقد انصرف هذا البحث لمعالجة الحديث المردود وصفاته.

وقد وقع قصور في إدراك منهَجَي الأصوليّين والمحدّثين في قبولِ الحديث، فكان لا بدّ من صياغة رؤية كلٍّ فريقٍ بما يوضح وظيفة كلٍّ من المحدّث والأصولي وطريقتَه في معالجة موضوعه، ولو على سبيل الإجمال.

أولاً: منهج قبول الخبر عند المحدّث

أمّا منهج قبول الأخبار عند المحدّثين، فهو منبثق من موضوع علم مصطلح الحديث الذي يحدّد مجال نظر المحدّث وطبيعة وظيفته، فموضوع علم مصطلح الحديث هو توثيق الأحاديث والآثار، وتمييز صحيحها من سقيمها، ومقبولها من مردودها[1]. كلّ ذلك بغرض التمسُّك بالسنّة، وحفظها من الدسّ والافتراء لمواجهة حركة الوضع والخلط غير المتعمَّد.

---

(١) ليس القصدُ هنا بحثَ مسائل فنية اصطلح عليها المتأخرون من قَبيل تحديد موضوع علم =

ولهذا كان الحديث عند المحدّثين منقسماً إلى مقبول ومردود، أو صحيح وسقيم، ثمّ إلى صحيح وحسن وضعيف، وهذه قسمة بحسب تَمَكُّنه من صفات القبول التي اشترطها المحدّثون، فهم يبحثون في درجات القوة والضعف في الوثوق بالخبر، كما يبحثون فيما تتقوّى الثقة به ممّا لا تتقوى، وما يصلح جابراً للضعف الذي يلحق بحديث الضعيف ممّا لا يصلح جابراً، كلّ ذلك بغرض حصول الثقة بالحديث بناءاً على النظر في الإسناد والمتن وتَحَقُّق صفات القبول في الراوي، ووجود القرائن التي تؤكّد ذلك من شاهد ومتابع.

ومن هنا افترق نظر المحدّث عن نظر الأصولي؛ فالأصولي يبحث في درجات القطع والظنّ التي تلحق بالحديث، كما يبحث في محالّ الخبر لأنه يرتِّب الاستدلال بالمحل على درجة القطع والظنّ، ويبحث علاقة الخبر بباقي الأدلّة، فلم يكتفِ بالإسناد ولا بَحَث عن الشاهد باصطلاح المحدّثين، بل نظر إلى موضوع متن الحديث نفسه، ووازن بينه وبين باقي النصوص والأدلّة، ولهذا كان مختلف الحديث وناسخ الحديث ومنسوخه ـ مثلاً ـ ليسا من مباحث علوم الحديث، بل من مباحث الأصوليّين[(٢)].

= الحديث: هل هو السند والمتن أم ذات النبي(ﷺ)، ولا بَحث أنّ علم الحديث ينقسم إلى دراية ورواية. انظر لذلك: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تعليق صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٩؛ وظفر أحمد العثماني التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، حققه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة، ط ٣ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧١)، ص ٢٣؛ ونور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٢)، ص ٣١، وتعليقي على: أحمد بن محمد الشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، تحقيق معتز الخطيب (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٤)، ص ٩١.

(٢) قال السخاوي: «مختلف الحديث: هذا الفنّ تكلّم فيه الأئمة الجامعون بين الفقه والحديث، وقواعدُه مقررة في أصول الفقه». انظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٤٢٦. وكذلك الناسخ والمنسوخ؛ قال ابن كثير: «وهذا الفَنُّ ليس من خصائص هذا الكتَاب بل هو بِأُصُول الفقهِ أَشْبَهُ» أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **اختصار علوم الحديث، مع الباعث الحثيث: شرح اختصار علوم الحديث**، شرح وتحقيق أحمد شاكر، اعتنى به بديع اللحام (دمشق: مكتبة دار الفيحاء، ١٩٩٤)، ص ٤٥، وانظر: طاهر الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ٩٠٦. وقال السخاوي: «كان الأنسب عدم الفصل بين مختلف الحديث وبين الناسخ والمنسوخ؛ فكل ناسخ ومنسوخ مختلف ولا عكس»، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، تحقيق علي حسين علي (بنارس، الهند: إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية، [د. ت.])، ج ٣، ص ٨٢. ولهذا جمع بينهما ابن الصلاح.

وعليه، فالذي أراه أنّ «تقسيم الحديث المقبول بالقياس إلى مقبول آخر بحيث يَخرج منه [أي يَنتج منه] المُحكم، ومختلف الحديث، والناسخ والمنسوخ»[٣]، هو تقسيم أليق بالأصوليّين والفقهاء، ولا يكاد ينسجم مع موضوع علم الحديث ونظر المحدّث إلّا على طريقة المتأخّرين في الدمج بين الحديث والأصول.

بهذا بان أنّ تقسيمات الحديث ليست مجرّد تقسيمات لفظية، بل هي فرع عن النظر إن كان أصوليّاً أو حديثيّاً، ومن هنا لا يُسَلَّم للدَّيْلمي قولُه: «والأصوليُّون قسّموه إلى ثلاثة: قوله وفعله وتقريره، وهذا تقسيم له باعتبار حدوده، وتقسيم المحدّثين باعتبار القوّة والضعف. وقد يكون له تقسيمات باعتبارات مختلفة، فهو منقسم بالقسمة الأولية إلى الثلاثة التي ذكرها الأصوليُّون، وبالثانية إلى الثلاثة التي ذكرها المحدّثون»[٤]، وهذا كلام ـ فضلاً عن أنّه لم يستوعب تقسيمات الأصوليّين ـ يكاد يُحيل القسمة إلى قسمة لفظية، ويحاول الجمع بين التقسيمات ظاهراً، في حين أنّ اختلاف التقسيم له دلالاته في علمَي الأصول والحديث، وهذا ممّا يتّصل بكثرة استعمال الأصوليّين للفظ «السنّة»، بينما أكثر ما يستعمل المحدّثون لفظ «الحديث»، وكذلك اختلافهم في تحديد العلاقة بين الحديث والسنّة، فالأصولي يكتفي ببحث القول والفعل والتقرير؛ لأنّ مدار نظره على التشريع، وما هو سنّة يجب التأسّي بها، ومن هنا عَنَت «السنّة» الأحكام. بينما يضيف المحدّث إلى ذلك: الصفة الخِلقية والخُلقية، لأنّهما بالنسبة إليه حديث[٥].

وكذلك يسمّي المحدّث قول وفعل الصحابي والتابعي «حديثاً»، فما جاء من قول الصحابي وفعله يسمّيه المحدّث موقوفاً، وما جاء من قول وفعل

---

(٣) محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي (ابن الحنبلي)، **قفو الأثر في صفو علوم الأثر**، بعناية عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٨هـ/١٩٠٨م)، ص ٦٥، وانظر نحوه في: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق نور الدين عتر، ط ٣ (دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠)، ص ٧٦.

(٤) الكلام لأبي زيد عبد الصمد الدَّيْلَمي في **غاية الوصول إلى أحاديث الرسول**، نقله عنه: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٩٣. وقد ذكر أنّ القسمة نوعيّة وصنفيّة: النوعية: صحيح وحسن وضعيف، والصنفية: مسند، متصل، مرفوع، موقوف...، فاستوعب بذلك تقسيم المحدّثين، لكنّه لم يستوعب قسمة الأصوليّين.

(٥) فصّلْتُ القول في ذلك في تعليقي على: الشُّمُنّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، فليُراجع.

التابعي يسمّيه مقطوعاً، كما هو معروف. ولهذا اعترض الزركشي ـ وهو أصولي ـ فقال: «في إدخاله ـ أي المقطوع ـ في أنواع الحديث تسامح كثير؛ فإنّ أقوال التابعين ومذاهبهم لا مدخل لها في الحديث، فكيف تكون نوعاً منه؟ نعم يجيء هنا ما بُيِّن في الموقوف من أنه إذا كان ذلك لا مجال للاجتهاد فيه أن يكون في حكم المرفوع، وبه صرّح ابن العربي وادّعى أنه مذهب مالك»[٦]، فأنت ترى أنّ الاعتراض والجواب عليه جاء وفق النظر الأصولي والحديثي معاً، ونحوُه قولُ الخطيب: «إنه يلزم كَتْبها ـ أي المقاطيع ـ والنظر فيها ليتخير من أقوالهم، ولا يشذّ عن مذاهبهم»[٧]. قال السخاوي: «لاسيما وهي أحد ما يعتضد به المرسل، وربّما يتّضح بها المعنى المحتمل من المرفوع»[٨]، وهذا كلامٌ حديثيّ.

وإذا كان الأصولي لا يعتبر الإسناد هو الطريق الوحيد للإثبات وحصول العلم أو غلبة الظنّ، فإنّ مدار عمل المحدّث واشتغاله هو الإسناد وما يكمّله من دَرس المتن، وهذا هو الطريق الوحيد لحصول العلم الشرعي لديه، ومن ثمّ سمّي أثريّاً؛ لأنّه يأثر العلم، فعِمَاد علمه الرواية، وأساس الرواية الإسناد، قال القاضي عياض: «فاعلم أوّلاً أنّ مدار الحديث على الإسناد؛ ففيه تتبيّن صحّته ويظهر اتّصاله»[٩]، وقال الحاكم: «فلولا الإسناد وطلبُ هذه الطائفة له، وكثرةُ مواظبتهم على حفظه؛ لَدَرس منار الإسلام، ولَتَمكّن أهل الإلحاد والبدع فيه بوضع الأحاديث وقلب الأسانيد؛ فإنّ الأخبار إذا تعرّت عن وجود الأسانيد فيها كانت بتراً»[١٠]. وقال ابن رجب: «معرفة صحّة الحديث وسقمه تحصل من وجهين: أحدهما: معرفة رجاله وثقتهم وضعفهم... والوجه الثاني: معرفة مراتب الثقات وترجيح بعضهم على بعض عند الاختلاف: إمّا في الإسناد، وإمّا في الوصل والإرسال، وإمّا في الوقف والرفع، ونحو ذلك...»[١١].

---

(٦) الزركشي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٢١.

(٧) أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ١٩١.

(٨) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ١١٠.

(٩) عياض بن موسى اليَحْصُبيّ (القاضي)، **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق أحمد صقر (القاهرة: دار التراث؛ تونس: المكتبة العتيقة، ١٩٧٠)، ص ١٩٤.

(١٠) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، تحقيق معظَّم حسين (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ٤٠.

(١١) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي** تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الملاح، ١٩٧٨)، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

لذا، فقد اختصّ المحدّثون بعلم الجرح والتعديل ودواوين الرجال، ورتّبوا على الإسناد علومهم، من مسند ومرسل ومتصل ومنقطع ومدلس، وتكلّموا في صفات من يُقبل حديثه ومن يُردّ، وفي أصحّ الأسانيد، كما اعتبروا جمع الطرق أساس علم العلل، ومَن تأمّل كتب العلل وجدها تدور ـ في معظمها ـ على الأسانيد والرواية، بل لقد نخل المحدّثون الأسانيد فوجدوها تدور على أسماء بعينها، حتى عرفوا علم كلّ بلد على مَن يدور، ومَن نَقَله، ثم آل إلى مَن[١٢]. ولشدّة وضوح هذا في علم الحديث تكفي فيه الإشارة عن الإطالة.

ومذهب المحدّث أنّه متى صحّ السند على الشرائط المذكورة؛ وجب العمل والاحتجاج به، من دون اشتراط شرائط أخرى، ولا يتوقف ردّ الحديث عنده على وجود دليل مضادّ له، بل يكفي أن يفقد الحديث شيئاً من شروط القبول. قال أحمد: «إذا كان الخبر عن رسول الله (ﷺ) صحيحاً ونقله الثقات فهو سنّة، ويجب العمل به على من عَقَله وبلغه، ولا يُلتفت إلى غيره من رأي ولا قياس». وقال أيضاً: «خبر الواحد صحيح إذا كان إسناده صحيحاً»[١٣]. «ومتى قالوا: هذا حديث صحيح فمعناه: أنّه اتّصل سنده مع سائر الأوصاف المذكورة»[١٤].

إنّ اعتماد المحدّث على الإسناد لم يمنعه من استفادة العلم من الحديث، وفق قرائن تختصّ به تتّصل بالأسانيد والطرق، تحصل له من خلال الحفظ والمعرفة والممارسة، وتختلف عن قرائن الأصولي التي يستفيدها كذلك من خبرته ومن أشياء خارجة عن السند.

قال ابن تيمية: «وعلماء الحديث يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم؛ لكونهم سمعوا ما لم يسمع غيرهم، وعلموا من أحوال النبي (ﷺ) ما لم يعلم غيرهم»[١٥]. وقال أيضاً: «وكلّ من كان بالأخبار أعلم، قد يقطع بصدق

---

(١٢) انظر ذلك في كلام علي بن المديني في: علي بن عبد الله بن جعفر المديني، **العلل**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠)، ص ٣٦ وما بعدها.

(١٣) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، حققه وعلّق عليه أحمد بن علي المباركي، ط ٢ (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٠م)، ج ٣، ص ٨٥٩.

(١٤) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص ١٣.

(١٥) تقي الدين أحمد بن تيمية الحرّاني، **مجموع الفتاوى**، اعتنى بها عامر الجزّار وأنور الباز ([القاهرة]: دار الوفاء، ١٩٩٧)، ج ١٨، ص ٦٩ ـ ٧٠.

أخبار لا يقطع بصدقها مَن ليس مثله»[١٦]. وقال ابن قيّم الجوزية: «وكما أنّ العلم بالتواتر ينقسم إلى عامّ وخاصّ، فيتواتر عند الخاصّة ما لا يكون معلوماً لغيرهم، فضلاً أن يتواتر عندهم، فأهل الحديث؛ لشدّة عنايتهم بسنة نبيّهم (ﷺ)، وضبْطِهم لأقواله وأفعاله وأحواله، يعلمون من ذلك علماً لا يشكّون فيه، ممّا لا شعور لغيرهم به البتّة»[١٧].

وهذا الذي نشير إليه من أنّ أهل الحديث قد يحصل لهم العلم بالأخبار وفق قرائن تخصّهم تختلف عن قرائن الأصولي، يشرحه كلام الإمام أبي المظفر السمعاني الشافعي (ت ٤٨٩هـ) إذ يقول: «واعلم أنّ الخبر، وإن كان يَحتمل الصدقَ والكذب والظنّ، وللتجوّز فيه مَدخل، لكن هذا الذي قلناه ـ [أي إفادة خبر الواحد العلمَ] ـ لا يناله أحد إلّا أن يكون معظمَ أوقاته وأيامه مشتغلاً بعلم الحديث، والبحث عن سيرة النَّقَلة والرواة، ليقف على رسوخهم في هذا العلم، وكُنْه معرفتهم به، وصدق ورعهم في أحوالهم وأقوالهم، وشدّة حذرهم من الطغيان والزلل، وما بَذلوه من شدّة العناية في تمهيد هذا الأمر والبحث عن أحوال الرواة، والوقوف على صحيح الأخبار وسقيمها.

ولقد كانوا ـ رحمهم الله ـ بحيث لو قُتلوا لم يُسامِحوا أحداً في كلمةٍ يَتَقوّلها على رسول الله (ﷺ)، ولا فَعَلوا هم بأنفسهم ذلك. وقد نَقَلوا هذا الدين إلينا كما نُقل إليهم، وأدَّوا على ما أُدّي إليهم. وكانوا في صدق العناية والاهتمام بهذا الشأن بما يَجلّ عن الوصف، ويَقْصر دونه الذكر.

وإذا وقف المرء على هذا من شأنهم، وعَرَف حالهم، وخبُر صدقَهم وورعهم وأمانتهم، ظَهَر له العلم فيما نقلوه ورَوَوْه»[١٨].

وليس أدلّ على أنّ علمهم الحاصل لا يقوم على ظاهر الإسناد فقط من تغليط المحدّثين للثقات، وتوهيمهم العدول، وقولهم بشذوذ ما صحّ سنده

---

(١٦) المرجع نفسه، ج ٢٠، ص ٢٥٩.

(١٧) محمد بن الموصلي، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطِّلة**، تحقيق سيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٢)، ص ٥٣٧.

(١٨) أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي، **الحُجة في بيان المَحَجّة وشرح عقيدة أهل السنة**، تحقيق ودراسة محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي (الرياض: دار الراية، ١٩٩٠)، ج ٢، ص ٢٢١.

أحياناً، وبتعليل ما ظاهره الثبوت أخرى، ممّا سنفصّل فيه القول في هذا الكتاب إن شاء الله.

وكما أنّ القرائن عند الأصوليّ لا تنضبط ـ كما قال المازري[19] ـ وأنّ ضابطها سكون النفس إلى الخبر، فكذلك المحدّث لا تنضبط قرائنه بحدّ، بل قد تقصُرُ عبارته عن التعبير عن العلّة الباطنة للحديث. قال الحاكم: «وإنما يُعلّل الحديث من أوجه ليس للجرح فيها مدخل؛ فإنّ حديث المجروح ساقط واهٍ، وعلّة الحديث يكثر في أحاديث الثقات أن يحدّثوا بحديث له علّة فيخفى عليهم علمه فيصير الحديث معلولاً، والحجّة فيه عندنا: الحفظ والفهم والمعرفة لا غير»[20].

وممّا يدلّ على اختلاف القرائن بين المحدّثين والأصوليّين، أنّنا نجد في بعض كتب المصطلح ذكراً لقرائن تُفيد العلمَ هي على سَنَن المحدّثين مما تقتضيه صناعتهم ولا يوافقهم عليها الأصولي، كما نجده لدى ابن حجر مثلاً، حيث جعل المحتفّ بالقرائن يفيد العلم النظري على المختار، «وجَعَله أنواعاً، منها: ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما من أخبار الآحاد ممّا لم يَنتقده أحد من الحفّاظ ولا وَقَع التجاذب بين مدلوليه حتى حصل الإجماع على تسليم صحته.

ومنها المشهور إذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل.

ومنها المسلسل بالأئمّة الحفّاظ المتقنين حيث لا يكون غريباً، كالحديث الذي رواه أحمد بن حنبل مثلاً ويشاركه فيه غيره عن الشافعي، ويشاركه فيه غيره عن مالك بن أنس».

وعلّق ابن الحنبلي على هذا، فقال: «والمختار عندنا ـ معشر الحنفية ـ خلافُ هذا المختار؛ حتى إن خبر كلِّ واحدٍ فهو مفيدٌ للظن، وإن تفاوتت طبقات الظنون قوة وضعفاً»[21].

ومن القرائن التي لا تستقيم ـ بحال ـ على طريقة الأصوليّين في إفادة

---

(١٩) انظر: محمد بن علي بن عمر المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق عمار الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١)، ص ٤٦٠.

(٢٠) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ١٧٤.

(٢١) ابن الحنبلي، **قفو الأثر في صفو علوم الأثر**، ص ٤٩.

العلم، مناقشةُ المتأخرين من المحدّثين في إفادة خبر الصحيحين. قال السخاوي: «قال شيخنا: الإجماع على القول بصحّة الخبر أقوى في إفادة العلم من مجرّد كثرة الطرق، وكذا من القرائن المحتفّة التي صرّح غيرُ واحد بإفادتها العلمَ، لاسيما وقد انضمّ إلى هذا التلقّي الاحتفافُ بالقرائن، وهي: جلالة قدر مصنّفيهما، ورسوخ قدمهما في العلم، وتَقَدُّمهما في المعرفة بالصناعة وجودة تمييز الصحيح من غيره، وبلوغهما أعلى المراتب في الاجتهاد والإمامة في وقتهما»[٢٢].

فهذه القرائن التي ذكروها للصحيحين المتعلّقة بشخصَي مؤلِّفَيْهما ممّا لا يدخل في اعتبار الأصولي، فضلاً عن أن تُفيده العلمَ. وربّما يمكن القول: إن العديد من القرائن التي رتَّب عليها المتأخّرون من المحدّثين العلمَ ركّبوها على منطق الأصوليّين في أصل القرائن، ولكنهم ذَكَروا ما لا يُعَدّ قرينة، ولعلّ هذا من نتائج الدمج بين مصطلح الحديث والأصول.

والحاصل أن العلم هنا هو علم نظري ـ باصطلاح الأصوليّين ـ حاصل بالاستدلال، ومن الطبيعي أن يترتّب على ذلك اختلاف طرائق الاستدلال واختلاف القرائن وما يحصل من وجودها، بحسب المستدلّ وبحسب نوع القرائن. وهو ما يقضي به اختلاف النظر بين المحدّث والأصولي.

لم يكن الهدف هنا مناقشة مذاهب العلماء في هل يفيد خبر الآحاد العلم أم لا، ولا الترجيح بين الأقوال، بل كان الهدف مقصوراً على شرح منهج كلّ فريق، وربطِهِ بأصوله ومنطق اشتغاله بالقدر الذي يُظهِرُ الخلافَ وآثاره.

ثانياً: منهج قبول الخبر عند الأصولي

إنّ طريقة احتجاج الأصوليّين بالأخبار وما يتعلّق بها من تفصيلات، تُشَكل منهجاً متكاملاً هو جزء من علم أصول الفقه نفسه؛ لأنه أحد مفرداته الأصيلة، ومن هنا، فإنّ علم أصول الفقه ينشغل ـ أساساً ـ بعملية «الاستنباط»، والاستنباطُ يكون من الأدلّة وفق قواعدَ مَخصوصة، ولذلك عرّفوا أصول الفقه بأنه «الأدلّة التي يُبنى عليها الفقه، وما يُتوصل به إلى الأدلة

(٢٢) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

على سبيل الإجمال»[٢٣]، أو هو «النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها»[٢٤]. وسواء كان علم أصول الفقه هو الأدلّة، أم النظر في طرق الفقه، أو غير ذلك، فإنّ ابتناءه لأجل تحصيل الفقه وفق قواعد مضبوطة، تجمع بين العقل والنقل، أو بين السمع والنظر، ومن هنا، فإنّ نظرية الأخبار عند الأصوليّين قائمة على محور العلم والظنّ وما يتّصل بهما؛ «لأن بهما يُدرك جميع ما يتعلق بالفقه، ثم النظر والدليل وما يتصل بهما؛ لأن بذلك يحصل العلم والظن»[٢٥]. «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلفى إلّا في الأصول، وليست قواطع. قلنا: حظّ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها»[٢٦].

فنظر الأصوليّ قائم على ترتيب درجات القطع والظنّ، ولهذا قسّم الأخبار إلى ما يُقطع بصدقه، وما يُقطع بكذبه، وما لا يُقطع بصدقه ولا كذبه وهي الأخبار التي يتداولها أهل الحديث، أو قسّمها إلى متواتر وآحاد، وهو تقسيم أصوليّ مشى عليه متأخّرو المحدّثين فيما بعد، مع إقرارهم بأنّ المتواتر ليس من مباحث المحدّثين ولا يجري على أصولهم وصناعتهم[٢٧].

وقد انبنى على ترتيب درجات القطع والظنّ أنْ ميّز الأصوليّ بين المحالّ التي يَرِد عليها الخبر، إن كانت عقائد أو أحكاماً أو فضائل، أو غيرها، كما أنه وازن بين الأخبار والأدلّة عموماً ـ ويدخل فيها القياس ـ فيما إذا تواردت على موضوع واحد، فقدّم ما يستحقّ التقديم بحسب قوة دلالته وعلوّ درجته، أو جمَعَ بينها إن أمكن الجمع بناءاً على مسالك يرتضيها وفق أصول مذهبه.

---

(٢٣) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٣، وانظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب ([الدوحة، قطر]: جامعة قطر، كلية الشريعة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج ١، ص ٧٨.

(٢٤) محمد بن عليّ بن الطيب أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ١، ص ٥.

(٢٥) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ١.

(٢٦) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج ١، ص ٧٩.

(٢٧) انظر كلام ابن الصلاح في ذلك في: ابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص٢٦٧، وانظر ما علّقتُه في شرحي على: الشُّمُنّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ٩٥.

وقد أدّى ترتيب درجات العلم والظنّ، الذي هو محور عمل الأصولي، إلى بناء أركان العملية النقدية في الأخبار على ثلاثة: شروط في المخبِر، وشروط في المخبَر عنه أو المتن، وشروط في الإخبار أو طريق الرواية وألفاظها. وحصيلة هذه الأركان الثلاثة من القطع والظنّ تكون بحسب كمال الشروط وتمكّنها من الخبر.

وهنا ملحظ آخر شديد الأهمّية بالنسبة إلى منهج الأصولي في معالجة الدليل من الأخبار، وهو أنه لا يسلّم بأنّ العمدة على الإسناد، كما لا يسلّم بأنه لا بدّ أن يصدر عنه في استدلاله والعمل وفقه وتحصيل العلم منه، بل يرى أن للإسناد اعتباراً بقدرٍ وللمتن اعتباراً بأقدار، ومن هنا يأتي قبول المرسل باصطلاح الأصوليّ وهو ما لم يتّصل بحالٍ، سواء كان مرسلاً أم مدلساً أو معضلاً، باصطلاحات المحدّثين التي استقرّت لاحقاً. وهذه مسألة بحاجة إلى تحرير، فليس معنى ذلك أنّ الأصولي والفقيه لا يعبآن بالسند، بل لا يجعلانه هو الفيصل في القبول والردّ، والعمل والترك، وقد انبنى على هذا أمور:

١ ـ **مذهبهم في ما يُقطع بصدقه من الأخبار**، وهو الخبر المتواتر باصطلاحهم، والمتواتر «ليس من مباحث علم الإسناد؛ إذ علم الإسناد يُبحث فيه عن صحّة الحديث أو ضعفه، ليُعمل به أو يُترك من حيث صفات الرجال وصيغ الأداء، والمتواتر لا يُبحث عن رجاله، بل يجب العمل به من غير بحث»[٢٨]، وبهذا لا يخضع لموازين المحدّثين المقرّرة في قبول الأخبار وردّها، فهو كالمشافهة في إفادة العلم؛ لأنه يفيده وإن كان المخبرون غير عدول[٢٩]. «فإن اتّفق للمتواتر إسنادٌ لم يُبحث في أحوال رجاله البحثَ الذي يجري في أحوالِ الأسانيد التي تُروى بها الآحاد، هذا إذا ثبت تواتره؛ لأنّ الإسناد الخاصّ يكون مستغنى عنه»[٣٠].

وحين استعار المحدّثون المتواتر من الأصوليّين، وضمّوه إلى مباحثهم في مصطلح الحديث في عصر نضوج تدوين المصطلح، وقع منهم اختلاف في

---

(٢٨) ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ٤١.

(٢٩) انظر: عبد العليّ محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي، **فواتح الرحموت بشرح مُسَلَّم الثبوت**، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص ١١٩.

(٣٠) الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر**، ج ١، ص ١٣٩.

تحديد مدلوله وموقعه من علوم الحديث وأقسامها، فاختلفوا أولاً في هل ذَكَره المحدّثون باسمه الخاص «المتواتر»؟[٣١]، ثمّ منهم مَنْ جعله قسماً من الحديث المشهور[٣٢]، ومنهم مَنْ أفرده بنوع مستقلّ على طريقة الأصوليّين[٣٣].

ثمّ اختلف كلامهم في هل يشترط في رواة المتواتر الإسلام؟ فذهب بعضهم إلى التفريق بين اصطلاح الأصوليّين ـ بأنّ كلامهم في المتواتر من كلام الناس ـ ، وبين اصطلاح المحدّثين بأنّ كلامهم في المتواتر من الحديث، لذلك لا بدّ من اشتراط الإسلام في رواته[٣٤]، كما اختلفوا في العدد الذي يحصل به التواتر؛ لأنّهم ظنّوا أنّ العدد معتبر على طريقتهم في تكثير الطرق وتقوية بعضها ببعض، على حين أنّ أصحاب الاصطلاح من الأصوليّين يعتبرون التواتر بحصول العلم في النفس لا بكثرة الطرق، ومن ثمّ، فإنّ الاحتجاجَ بأنّ الحديث متواتر لكونه وَرَد من عشرين طريقاً، أو القولَ: «إن كانت الطرق غير كافية فيه لَزِمَه البحث عن أحوال الرجال ونحوها من سائر الأحوال، ليرفعه إلى درجة المتواتر إنْ وُجد ما يقتضي رفعه إليها. . .»[٣٥]: كلّ ذلك مخالف لاصطلاح الأصوليّين أصحاب الشأن في المتواتر.

٢ ـ أنّ الأصوليّين والفقهاء قد يصحّحون الحديث من غير جهة الإسناد، وقد عرَّف السيوطيُّ المقبولَ بأنّه: «ما تَلَقّاه العلماء بالقبول، وإنْ لم يكن له إسناد صحيح ـ فيما ذكره طائفة من العلماء، منهم ابن عبد البرّ ـ

---

(٣١) انظر ذلك في تعليقي على: الشُّمُنّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ٩٥؛ انظر أيضاً: أحمد بت امحمد معبوط، **الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧)، ص١٤٠ وما بعدها، والشريف حاتم بن عارف العوني، **المنهج المقترح لفهم المصطلح** ([الرياض]: دار الهجرة، ١٩٩٦)، ص ٩٢ وما بعدها.

(٣٢) كابن الصلاح ومَنْ تَبِعه: انظر: ابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص ٢٦٧؛ ومحيي الدين النووي، **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير** (مع شرحه: **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق صلاح عويضة)، ج ٢، ص ١٠٣، و**إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق**، تحقيق نور الدين عتر، ط ٣ (دمشق: دار الخير، ١٩٩٢)، ص ١٧٩، والعراقي، **ألفية الحديث** (مع شرحه: **فتح المغيث** للسخاوي)، ج ٤، ص ١.

(٣٣) كما فعل ابن حجر في: **النخبة وشرحها**.

(٣٤) حكى هذا القول جعفر الكتاني في: جعفر الكتاني، **نظم المتناثر في الحديث المتواتر** (حلب: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٥، وبه قال الأبياري، في: عبد الهادي نجا بن رضوان الأبياري، **نيل الأماني في توضيح مقدّمة القسطلاني لشرحه على صحيح البخاري**، ص ١٤ وما بعدها.

(٣٥) الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر**، ج ١، ص ١٣٩.

ومثّلوه بحديث جابر (رضي الله عنه): «الدينار أربعة وعشرون قيراطاً»[٣٦].

أو اشتهر عند أئمّة الحديث بغير نكير منهم، فيما ذكره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ)، وابن فُوْرَك (٤٠٦هـ)، كحديث «في الرِّقَة ـ الفضة الخالصة ـ ربُعُ العُشر»[٣٧]، وحديث «لا وصية لوارث»[٣٨].

أو وافقَ آيةً من القرآن، أو بعضَ أصول الشريعة؛ حيث لم يكن في سنده كذّاب على ما ذكره ابن الحَصَّار (٦١١هـ)»[٣٩]. فهذا الحديث سمّاه السيوطي مقبولاً، وبعضُ تعريفِه يجري على صناعة الفقهاء، وبعضه يجري على صناعة المحدّثين، فيبدو أنّه دَمَج بينهما.

وقد قال التهانويّ: «التصحيح قد يكون بالقرائن أيضاً، وهذا ممّا يُدْرِكه الفقهاء أزيَدَ من غيرهم»[٤٠]، ولهم في هذا مسائل، منها:

أ ـ موافقة الحديث للأصول

قال أبو الحسن بن الحصار الأندلسي (٦١١هـ): «وقد يَعلم الفقيهُ صحّةَ الحديث بموافقة الأصول، أو آيةٍ من كتاب الله تعالى، فيَحمله ذلك على قَبول الحديث والعمل به واعتقادِ صحّته. وإذا لم يكن في سَنده كذّاب فلا بأس بإطلاق القول بصحّته إذا وافق كتابَ الله تعالى وسائرَ أصول الشريعة»[٤١]. وقال ابن الهمام (٦٨١هـ): «إذا تَأَيَّد الضعيف بما يَدلّ على

(٣٦) في: علي بن حسام الدين المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، ج ٢، ص ٣٢: رواه «الديلمي عن جابر وفيه الخليل بن مُرَّة، قال البخاري: منكر الحديث».

(٣٧) جاء عن علي «عَفَوْت لكم عن صدقةِ الخيلِ والرقيقِ، وفي الرِّقَة ربع عشرها»، رواه أحمد في: **المسند**، ج ١، ص ١٢١، رقم ٩٨٤، وجاء هذا المقطع ضمن حديثٍ طويلٍ، من كتابِ أبي بكر إلى أنسٍ لمّا وجَّهه إلى البحرين أميراً عليها. رواه البخاري في: **صحيحه**، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ج ٢، ص ٥٢٧، رقم ١٣٨٦. وفيه: «هذه فريضة الصدقة التي فَرَضَ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على المسلمين».

(٣٨) سيأتي تخريجه، في الهامش رقم ٤٧ من هذا الفصل.

(٣٩) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر**، نقلاً عن: أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة وعليه التعليقات الحافلة على الأجوبة الفاضلة** لعبد الفتاح أبو غدة، ص ٢٢٩.

(٤٠) التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، الهامش ص ٣٩٢.

(٤١) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٠٧.

صحّته من القرائن كان صحيحاً»[٤٢] وقال الدَّبُّوسيّ (٤٣٠هـ): «على أنّ الخبر المحتمل للكذب والصدق لا يكون باطلاً؛ بل يجب التثبُّت فيه لِيَتبين، فإذا وافق القياس تَرَجّحت جهة صِدْقه فيكون حجّةً من الكلّ.

ويَحتمل أن يقال: إنّ خبر المشهور حجةٌ ما لم يخالف القياس، وخبرُ المجهول مردود ما لم يؤيَّد بالقياس لِيَقع الفَرْق بين الذي ظهرت عدالته والذي لم تَظهر، ليكون ردُّ العدل لعارضِ تُهمة، وقبولُ غيرِ العدل بعارضِ دليل»[٤٣].

ب ـ تَلَقي العلماء له بالقبول

فالفقيه والأصولي قد يَحكم للحديث بالصحّة إذا تَلَقّاه العلماء بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح، وقد صرّح غيرُ واحد بأنّ من دليل صحّة الحديث قولَ أهل العلم به وإن لم يكن له إسناد يُعتمد على مثله[٤٤]، وقد قال الحافظ ابن حجر: «ومن جملة صفات القبول ـ التي لم يتعرّض لها شيخنا [العراقي] ـ أن يتفق العلماء على العمل بمدلول حديث؛ فإنّه يُقبل حتى يجب العمل به. وقد صرّح بذلك جماعة من **أئمة الأصول**»[٤٥]، وقال السخاوي: «وكذا إذا تَلَقّت الأمّة الضعيفَ بالقبول يُعمل به على الصحيح، حتى إنه يُنَزّل منزلة المتواتر في أنّه يَنسخ المقطوع به...»[٤٦].

ومن أمثلة هذا ـ ولا يَسلم من الخدش ـ :

---

(٤٢) محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير**، ج ١، ص ٤٦١، نقلاً عن: التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، ص ٥٩.

(٤٣) عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ص ١٨٣.

(٤٤) انظر: السيوطي، **تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي**، ج ١، ص ٦٧، والتهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، ص٦٠ و٦٢.

(٤٥) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، حققه وعلق عليه مسعود عبد الحميد السعدني ومحمد فارس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص ١٧١.

(٤٦) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ١، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩. وانظر ملحق الشيخ أبي غدّة رحمه الله في كتاب **الأجوبة الفاضلة** للّكنوي، الذي عَنْوَنَه بقوله: «وجوب العمل بالحديث الضعيف إذا تَلَقَّاه الناس بالقبول وعَمِلوا بمدلوله، ويكون ذلك تصحيحاً له» (ص ٢٢٨ ـ ٢٣٨). وقد حكى التهانويُّ أن الحديث إذا تَلَقّته الأمّة بالقبول فهو عندنا ـ أي الحنفية ـ في معنى المتواتر، ونَقَل ذلك عن الجصّاص. انظر: التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، ص ٦٢.

قولُ الشافعي: «وَجدْنا أهلَ الفُتْيَا ومَنْ حَفِظْنَا عنه مِنْ أهل العلم بالمَغَازِي مِنْ قُريش وغيرهم: لا يختلفون في أنَّ النبيّ قال عامَ الفَتْحِ: لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ، وَلَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، ويَأْثُرُونه عَمّنْ حَفظوا عنه مِمَّنْ لَقُوا من أهل العلم بالمغازي، فكان هذا نَقْلَ عامَّةٍ عنْ عامَّة، وكان أقوى في بعض الأمْرِ من نَقْلِ واحدٍ عن واحدٍ، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مُجتمعين.

ورَوَى بعضُ الشَّامِيِّين حديثاً[٤٧] ـ ليس مما يُثْبِتُه أهل الحديث ـ ، فيه أنَّ بعضَ رِجاله مجهولون، فَرَوَيْناه عن النبي منقطِعاً.

وإنما قَبِلْنَاه بما وَصَفْتُ من نقْل أهل المغازي وإجماع العامّة عليه، وإن كُنَّا قد ذَكَرْنا الحديثَ فيه، واعتمدنا على حديثِ أهل المغازي عاماً وإجماع الناس»[٤٨].

ففي هذا المثال تقويةُ الحديث (الذي لا يُثبته أهلُ الحديث) بإجماع العلماء على روايته والاستناد إليه، واستفاضته بين النَّقَلَة وأهل المغازي[٤٩].

---

(٤٧) لعل الشافعيّ عَنَى حديثَ إسماعيل بن عَيَّاش، عن شُرَحْبيل بن مسلم الخولاني، عن أبي أُمامة الباهليّ، قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول عامَ حجّة الوداع: إن الله أعطى كلَّ ذي حقٍّ حقَّه، فلا وصيّة لوارث. . .»، رواه أبو داود في: **سننه**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، كتاب البيوع، باب: في تضمين العارية، ج ٢، ص ٣١٩، رقم ٣٥٦٥، والترمذي في: **سننه**، تحقيق أحمد شاكر [وآخرين] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، كتاب الوصايا، باب: ما جاء لا وصية لوارث، ج ٤، ص ٤٣٣، رقم ٢١٢٠، وابن ماجه في: **سننه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٩٠٥، ورواه الطبراني في: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **مسند الشاميين**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٣١٠، رقم ٥٤١. وقال ابن حجر في: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني (المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٩٢: «حسن الإسناد».

وحديث «لا وصية لوارث» مرويٌّ عن عدد من الصحابة، وأسانيده منها الصحيحُ والحسنُ، بل بَلَغ درجة التواتر. انظر: أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق محمد يوسف البنوري ([القاهرة]: دار الحديث، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)، ج ٤، ص ٤٧٦؛ وابن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، ج ٣، ص ٩٢، والكتاني، **نظم المتناثر في الحديث المتواتر**، رقم ١٨٩.

(٤٨) محمد بن إدريس الشافعي: **الرسالة**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ([بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.])، ص ١٣٩ ـ ١٤٠، **والرسالة**، مع كتاب: **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (القاهرة: دار الوفاء، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٦٠، وانظر كلامه في الماء النجس في كتاب **الأم**، ج ١، ص ١٣.

(٤٩) انظر: الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٠٨.

وإن كان للحديث أسانيد وشواهد ثابتة كما سبق في تخريجه، فإنّ الاستشهاد وقع بطريقة استدلال الشافعي، وليس لبيان درجة الحديث الذي مثّل به فليُتَنَبَّه.

وقال محمد أنور شاه الكشميري: «وبَحَث فيه [يعني حديث: «لا وصية لوارث»] ابنُ القَطَّان أنّ الحديث الضعيف إذا انعقد عليه الإجماع هل ينقلب صحيحاً أو لا؟ والمشهور الآن عند المحدّثين أنه يبقى على حاله، والعمدةُ عندهم في هذا الباب هو حال الإسناد فقط، فلا يحكمون بالصحة على حديث في إسناده راوٍ ضعيف. وذهب بعضهم إلى أنّ الحديث إذا تَأَيَّد بالعمل ارتقى من حال الضعف إلى مرتبة القَبول، وهو الأوجَهُ عندي، وإن كَبُر على المشغوفين بالإسناد؛ فإني بَلَوْتُ حالهم في تجازفهم وتسامحهم وتماكسهم بهذا الباب أيضاً، واعتبارُ الواقع عندي أولى من المشي على القواعد، وإنّما القواعدُ للفصل فيما لم ينكشف أمرُه من الخارج على وجهه»[٥٠].

ومن أمثلته كذلك: ما جاء مِن أن الترمذيَّ سأل البخاريَّ عن حديث أبي هريرة (ﷺ) في **البحر**: «هو الطهور ماؤه..»، فقال: صحيح[٥١]. قال ابن عبد البرّ: «لا أدري ما هذا من البخاري ـ رحمه الله ـ ، ولو كان عنده صحيحاً لأخرجه في مصنّفه الصحيح عنده[٥٢]، ولم يفعل؛ لأنّه لا يُعوّل في

---

(٥٠) محمد أنور شاه، **فيض الباري على صحيح البخاري: من أمالي محمد أنور الكشميري ثم الديوبندي مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٣، ص ٤٠٩، نقلاً عن: **التعليقات الحافلة على الأجوبة الفاضلة** لعبد الفتاح أبو غدة، ص ٢٣٧. وقارن بـ: حمزة المليباري، **نظرات جديدة في علوم الحديث** (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥)، ص ٢٦؛ حيث يرى أن من طريقة المتقدمين أنهم قد يُطلقون الصحيح على الحديث الذي رواه الضعيف إذا تأكد لديهم سلامته من الخطأ والوهم. قال شيخنا الدكتور عتر: «وهو الحسن لغيره، يُسمى صحيحاً عند مَن أدخل الحسن في الصحيح».

(٥١) انظر: أبو عيسى محمد الترمذي، **علل الترمذي الكبير**، رتبه على كتب الجامع أبو طالب القاضي؛ حققه وضبط نصه وعلق عليه صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري ومحمود محمد خليل الصعيدي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩)، ص ٤١. والحديث رواه أبو داود في: **سننه**، الطهارة، باب: الوضوء بماء البحر، ج ١، ص ٦٩، رقم ٨٣، والترمذي في: **سننه**، باب: ما جاء في ماء البحر أنه طَهور، ج ١، ص ١٠٠، رقم ٦٩، والنسائي في: **سننه**، كتاب الطهارة، باب: ماء البحر، ج ١، ص ٥٠، رقم ٥٩، وابن ماجه في: **سننه**، ج ١، ص ١٣٦، رقم ٣٨٦.

(٥٢) لا يَلزم ذلك، فالبخاري لم يُخرج في **صحيحه** كل ما صحّ عنده، وقد علمنا من نقل الترمذي وغيره أن البخاري صحح أحاديث ليست في **صحيحه**، وهو إنما التزم في **صحيحه** إخراج أصح ما لديه.

الصحيح إلّا على الإسناد، وهذا الحديث لا يَحتجّ أهلُ الحديث بمثلِ إسناده، وهو عندي صحيحٌ؛ لأنّ العلماء تَلَقَّوه بالقبول له والعمل به، ولا يخالف في جملته أحد من الفقهاء. . .

وهذا يَدُلّك على اشتهار الحديث عندَهم، وعملِهم به، وقبولهم له، وهذا أولى ـ عندهم ـ من الإسناد الظاهر الصحّة بمعنًى تَرُدّه الأصول»(٥٣). قال ابن الحصار: «ولعلّ البخاري رأى رأي الفقهاء»(٥٤). وهذا القول لعدم تَتَبّع الطرق، وهي وظيفة المحدّث.

وقد وَقَع الاستشهاد بهذا لتقرير القاعدة، لا لبيان درجة الحديث المُمَثَّل به؛ فإنّ ثمة مَن صحّحه بتقوية طرقه وشواهده(٥٥).

ولهذا أمثلة أخرى ونصوص عدّة، منها أنّ الخطيب البغدادي ساق بعض أمثلته، ثمّ قال: «وإنْ كانت هذه الأحاديث لا تَثبُت من جهة الإسناد، لكنْ لمّا تَلَقّتها الكافّة عن الكافّة، غَنُوْا بصحّتها ـ عندهم ـ عن طلب الإسناد لها»(٥٦).

لكن ينبغي التَّنَبّه هنا إلى تحرير محلّ الكلام؛ فتَلَقّي العلماء للحديث بالقبول وتداوله بينهم يقوّيه؛ إذا كان ذلك التلقّي للحديث بلفظه، لا مجرّد

---

(٥٣) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى العدوي ومحمد عبد الكبير البكري ([المملكة المغربية]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ج ١٦، ص ٢١٨ ـ ٢٢١، وانظر نحوه في: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (دمشق: دار قتيبة؛ حلب؛ القاهرة: دار الوعي، ١٩٩٣)، ج ١، ص ١٥٩.

(٥٤) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٠٨.

(٥٥) فقد صحّحه ابن خزيمة وابن حبان، ورجّح ابن منده صحّته، وصحّحه أيضاً ابن المنذر وأبو محمد البغوي، وفي الباب عن عدد من الصحابة حتى أدرجه بعضهم في المتواتر، انظر: ابن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، ج ١، ص ١٠؛ والكتاني، **نظم المتناثر في الحديث المتواتر**، رقم ٢٣، ونور الدين عتر، **إعلام الأنام شرح بلوغ المرام** (دمشق: [د. ن.، د. ت.])، حديث رقم ١.

(٥٦) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، حققه أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي (الدمام، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٤٧٣. وانظر أمثلةً أخرى في: ابن عبد البر، **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ج ٢٤، ص٢٩٠ ـ ٢٩٢؛ والزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٠٨ ـ ١١٢، وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

تداولهم لمعناه وقبوله، وقطع بصحّته ـ والحالُ هذه ـ الشيرازيُّ وتَبِعه ابن السمعاني[٥٧].

ج ـ استدلال المجتهد بالحديث

والمجتهد إذا استدلّ بحديث كان تصحيحاً له[٥٨]، وقد قال ابن حجر في حديثٍ تَكَلّم فيه البيهقيُّ: «وقد احتجّ بهذا الحديث أحمد وابن المنذر، وفي جَزْمهما بذلك دليلٌ على صحّته عندهما»[٥٩]، وقال التهانوي: «وكذا في جَزْم كلِّ مجتهد بحديث دليلٌ على صحّته عنده»[٦٠].

وانتقد ابنُ الجوزيِّ الخطيبَ لكونه أورد حديثاً باطلاً واحتجّ به ساكتاً عن القدح فيه: بأنّ هذا مرذولٌ عند علماء النقل، وعصبيةٌ باردة، ثمّ قال ابن الجوزي: «وهل مثله إلّا كمثل مَن أنفق بَهْرجاً ودلَّسه؛ فإن أكثر الناس لا يَعرفون الكذب من الصحيح، فإذا أورد الحديثَ محدِّثٌ حافظٌ: وقع في النفوس أنه ما احتجَّ به إلّا وهو صحيح»[٦١].

وقال الخطيب: «فأمّا إذا عَمِل العالم بخبرِ مَن رَوَى عنه؛ لأجله: فإنّ ذلك تعديلٌ له يُعتمد عليه؛ لأنّه لم يَعمل بخبره إلّا وهو رضًى عنده عدلٌ، فقام عملُه بخبره مقامَ قولِه: هو عدل مقبولُ الخبر»[٦٢].

---

(٥٧) انظر: الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ٣٩، وبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير عبد القادر عبد الله العاني؛ راجعه عمر سليمان الأشقر ([الكويت]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨)، ج ٤، ص ٢٤٧.

(٥٨) كما في: **كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية** لابن الهمام وغيره. انظر: التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، ص ٥٦، وتعليق الكوثري على: أبو بكر محمد بن موسى الحازمي، **شروط الأئمة الخمسة**، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة، ص ١٧٤.

(٥٩) ابن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، ج ٢، ص ١٤٣.

(٦٠) التهانوي، المرجع نفسه، ص ٥٨.

(٦١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **التحقيق في مسائل الخلاف**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (حلب؛ القاهرة: دار الوعي، حلب؛ دمشق: مكتبة ابن عبد البر، ١٩٩٨)، ج ٣، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧. وأورد الزيلعيُّ في: **نصب الراية لأحاديث الهداية** (١٩٣٨)، ج ٢، ص ٧٨، عبارةَ ابن الجوزي بهذا اللفظ: «فإذا أورد الحديثَ محدّث، واحتجّ به حافظ؛ لم يقع في النفوس إلّا أنّه صحيح».

(٦٢) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ص٩٢.

لكن قد يُشكل هذا مع قول ابن الصلاح: «إنّ عمل العالم أو فتياه على وَفق حديث ليس حكماً منه بصحّة ذلك الحديث. وكذلك مخالفتُه للحديث ليست قدحاً منه في صحّته، ولا راويه»[٦٣]. فقد تَعَقّبه الحافظ عماد الدين ابن كثير، فقال: «وفي هذا نظرٌ؛ إذا لم يكن في الباب غيرُ ذلك الحديث، إذا تَعَرّض للاحتجاج به في فتياه أو حُكمِه، أو استشهد به عند العمل بمقتضاه»[٦٤].

لكن، قال العراقي: «وفي هذا النظر نظرٌ؛ لأنّه لا يَلزم من كون ذلك الباب ليس فيه غيرُ هذا الحديث أنْ لا يكون ثَمَّ دليلٌ آخر من قياس أو إجماع، ولا يلزم المفتيَ أو الحاكمَ أن يَذكر جميع أدلّته، بل ولا بعضها، ولعلّ له دليلاً آخر واستأنس بالحديث الوارد في الباب، وربما كان المفتي أو الحاكم يرى العملَ بالحديث الضعيف وتقديمَه على القياس، كما تَقَدّم حكاية ذلك عن أبي داود أنّه كان يرى الحديث الضعيف ـ إذا لم يَرِد في الباب غيرُه ـ أولى من رأْي الرجال، وكما حُكي عن الإمام أحمد من أنه يُقَدِّم الحديثَ الضعيف على القياس، . . .»[٦٥].

وأضاف السخاوي: «ويكون اقتصارُه على هذا المتن أنّ ذِكره إمّا لكونه أوضحَ في المراد، أو لأرجحيته على غيره، أو بغير ذلك»[٦٦].

لكن حرّر الزركشيُّ محلّ كلام ابن الصلاح فقال ـ مُتَعجِّباً من تَعَقُّبِ شيخِه ابنِ كثير ـ : «وهذا منه عجيبٌ؛ لأنّ ذلك لم يُلاقِ كلامَ ابن الصلاح، فكلامه مفروضٌ في غير هذه الحالة، وانظر قوله: (عَمَل العالم على وَفق حديثٍ ليس حكماً بصحة ذلك الحديث) فعُلِم أنّ كلامه فيما إذا لم يَظهر أنّ ذلك مستندُه»[٦٧].

---

(٦٣) ابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص١١١.

(٦٤) ابن كثير، **اختصار علوم الحديث، مع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث** لأحمد شاكر، ص ٩٢.

(٦٥) عبد الرحيم بن الحسين العراقي، **التقييد والإيضاح لِمَا أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح** (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص ١٤٤ ـ ١٤٥. وانظر أيضاً: برهان الدين الأبناسي، **الشذا الفيّاح من علوم ابن الصلاح**، تحقيق صلاح فتحي هلل (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٦٦) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ١، ص ٣١٤.

(٦٧) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ٣، ص ٣٧٣. وقارن بـ: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي**، تحقيق عبد الوهاب =

وأوضح الزركشي أنّ الخلاف السابق في مسألة كَوْن الرواية عن الراوي تعديلاً له: يجري في مسألة عمل العالم وفتياه على وَفق رواية الراوي، قال: «وبه صرّح إمام الحرمين في البرهان، فحكى قولين في أنه تعديلٌ له أو لا، ثم اختار تَوسطاً، وهو أنّه إنْ ظهرَ [أنّ] مستند فِعله ما رواه ولم يكن ذلك من مسالك الاحتياط؛ فهو تعديل، وإلّا فلا. وأطلق [الرازيّ] في المحصول أنه تزكيةٌ؛ إلّا أن يمكن حَمْله على الاحتياط أو العمل بدليل آخر وافق الخبر»(٦٨).

وحرَّر ابن اللحام الحنبليُّ (٨٠٣هـ) المذاهب فقال: «وعَمَل العالم بروايته تعديلٌ؛ إن عُلِم أنْ لا مستند للفعل غيرُه، وإلّا فلا، عند الأكثر. وقاله أبو المعالي [أي الجويني] والمقدسي إلّا فيما كان العمل فيه احتياطاً. وقال أبو البركات [ابن تيمية الجدّ ٦٥٣هـ]: يُفَرَّق بين مَن يرى قبول قول مجهول الحال أو لا، أو يُجهل مذهبه»(٦٩)، وقال ابن الملقّن: «صرّح أهلُ الأصول بأنّ العمل بخبره تزكيةٌ له؛ إلّا أنْ يمكن حَمْله على الاحتياط أو على العمل بدليلٍ آخر وافقَ الخبر؛ فلا. قاله في المحصول»(٧٠).

د ـ تصحيح المعنى

وأكثر ما ينشغل به الفقيه والأصولي تصحيحُ المعنى، ولهذا يقع اللُّبس كثيراً بين تصحيح معنى الحديث وبين تصحيح نسبته، لمن لا يدقّق النظر، فربّما كان الحديث لا يَثبت مثله لكنّهم يصحّحون معناه. ومن الغريب أنه قيل: «استجاز بعض فقهاء أصحاب الرأي نسبة الحكم الذي دلّ عليه القياس إلى رسول الله (ﷺ) نسبة قولية، فيقول في ذلك: قال رسول الله (ﷺ): كذا.

= عبد اللطيف، ط ٢ (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.])، ج ١، ص ٣١٥؛ فإنه حكى المذاهب والأقوال في سياق (عمل العالم على وفق الحديث) من دون تقييده بكون هذا الحديث هو مستندَ ذلك العالم في المسألة.

(٦٨) الزركشي، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣. وانظر أيضاً: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٦٢٤، ومحمد بن عمر الحسين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، تحقيق طه العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٤، ص ٥٩٠.

(٦٩) أبو الحسن علي بن محمد بن عباس بن اللحام، **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، حققه وقدم له ووضع حواشيه وفهارسه محمد مظهر بقا، ط ٢ (مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، ٢٠٠١)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٧٠) سراج الدين عمر بن علي بن الملقن، **المقنع في علوم الحديث**، تحقيق عبد الله الجديع ([الرياض]: دار فواز للنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

ولهذا ترى كتبهم مشحونة بأحاديث تشهد متونها بأنّها موضوعة؛ لأنّها تشبه فتاوى الفقهاء، ولا تليق بجزالة كلام سيّد المرسلين (ﷺ)، ولأنّهم لا يقيمون لها سنداً صحيحاً»[٧١]. وقال العلائي: «أشدُّ الأصناف ضرراً أهلُ الزهد ـ كما قاله ابن الصلاح ـ وكذا المتفقّهةُ الذين استجازوا نِسبةَ ما دلّ عليه القياس إلى النبي (ﷺ)»[٧٢]. وهذا كلام مستَغرَبٌ جداً عن منهج الفقهاء والأصوليّين، ولا نكاد نجد ما يؤيِّده؛ فَلَعَلَّه من آثار الحطّ على أصحاب الرأي، وقد شرحنا نظرية الفقهاء والأصوليّين في الأخبار بما ينأى عن مثل هذا المسلك، وربّما عَنَوا بذلك شرعية المعنى لا نسبة اللفظ كما يقتضيه تصرّفهم، فالتبس الأمر، والله أعلم. ثمّ إنّ هذا الإبهام في القول: «المتفقّهة. . .» غير جيد!.

٣ ـ **ثالث الأمور** التي انبنى عليها منهج قبول الأخبار عند الأصولي، وأنّ **السند** ليس هو الفيصلَ في حكمه على الحديث: **أنّ الحكم على السند هو عمل بالظاهر**؛ قال ابن الصلاح: «ومتى قالوا: هذا حديث صحيح؛ فمعناه أنه اتّصل سنده مع سائر الأوصاف المذكورة. وليس من شرطه أن يكون مقطوعاً به في نفس الأمر؛ إذ منه ما ينفرد بروايته عدل واحد، وليس من الأخبار التي أجمعت الأمّة على تلقّيها بالقبول. وكذلك إذا قالوا في حديث: إنّه غير صحيح؛ فليس ذلك قطعاً بأنّه كذب في نفس الأمر؛ إذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر، وإنّما المراد أنّه لم يصحّ إسناده على الشرط المذكور، والله أعلم»[٧٣]. وقال العراقي: «وحيث قال أهل الحديث: هذا حديث صحيح، فمرادهم فيما ظهر لنا؛ عملاً بظاهر الإسناد. . .»[٧٤].

وقد قلّبت النظر في هذا القول عن أهل الحديث، فلم أقف فيه على نقل قديم عنهم يُفيد هذا؛ فإنّ ابن الصلاح هو أوّل من نصّ على ذلك ـ فيما

---

(٧١) عزا الزركشي ـ وتَبِعَه ابنُ حجر ـ هذه الحكايةَ لأبي العباس القُرطبي صاحب **المُفْهِم**. انظر: الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٢٨٥، وابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٦٤.

(٧٢) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي** (١٩٨٣)، ج ١، ص ٢٦٤.

(٧٣) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ١٥٢.

(٧٤) زين الدين عبد الرحيم **العراقي**، **شرح ألفية العراقي، المسماة بالتبصرة والتذكرة** (مطبوع مع **فتح الباقي على ألفية العراقي** لزكريا الأنصاري)، اعتنى بتصحيحهما محمد بن الحسين **العراقي** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ١٥.

أعلم ـ ويبدو لي هذا جارياً على طريقة الفقهاء والأصوليّين، فهذه لغتهم وهذا منزعهم، وإنْ فسَّروه تفسيراً حديثياً بقولهم: «لشذوذ أو علّة».

والذي حملني على هذا القول عدّة أمور:

أ ـ أنّ البحث في القطع والظنّ، وتقسيم العلم إلى ظاهر وباطن إنّما هو من مفردات الأصوليّين والمتكلّمين، ولا نكاد نجده في لغة المحدّثين، وإن وُجد في لغة المتأخّرين منهم مع التداخل بين العلوم.

ب ـ أنّ هذا القول يتفرّع عليه المسألة الشهيرة في أصول الفقه وهي: هل يفيد خبر الآحاد العلم أم الظنّ؟ وما هذا إلّا نتيجة طبيعية للحكم على الحديث نفسه ومقدار صحّة نسبته. فمذهب الأصوليّين أنّ خبر الواحد لا يفيد بنفسه إلّا الظنّ، بل الأكثرون على أنّه لا يفيد العلم، وقد اختلف النقل عن المحدّثين، لكنّ الصحيح أنّ إفادة خبر الواحد العلمَ هو مذهب بعضهم فقط[٧٥]، والذي يقتضيه مذهبهم وطرائقهم في النظر أنّ خبر الواحد حجّة يجب العمل به واتّباعه، ويُحتجّ به في الأصول والفروع، وكلّ العقائد والأحكام، وأوجبوا تصديقه وإن لم يُكَفِّروا مُنكِره، لكنّه يأثم. وهذه

---

(٧٥) قيل: مذهبُ «قوم من أصحاب الحديث» إفادةُ خبر الواحد العلم، كما حكاه ابن الصبّاغ في **العُدّة**، كما في: الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، ج ١، ص ٢٦، ونَقَل المُحَاسِبي عن «أكثر أهل الحديث وأهل الرأي والفقه» أنّه لا يُفيد العلم، و«قال أقلّهم: يفيد العلم». كما في: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٢٦٢، وهو ما حكاه ابن عبد البرّ أيضاً في: ابن عبد البر، **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ج ١، ص ٨، لكن عَزَت أميرة الصاعدي القولَ بإفادة العلم إلى «أكثر المحدّثين وجمهور أهل الظاهر»، انظر: أميرة بنت علي الصاعدي، **القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين**، (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠)، ص ٧٢. مع أنّ الآمدي والزركشيَّ وابنَ أمير الحاج والشوكانيَّ كلهم نَقَلوا القولَ بإفادة العلم عن «بعض المحدّثين» من غير تعيين. وسيأتي نسبة هذا إلى «الحشوية من الحنابلة وكَتَبَة الحديث» في كلام الجويني. ثم اختلفوا، فقال بعضهم: يُفيده مطلقاً، وقال بعضهم: منه ما يوجب العلم، كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر (ﷺ). **انظر: علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ٤٣ ـ ٤٤؛ والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٢٦٢؛ ومحمد أمين (أمير بادشاه الخراساني البخاري)، **تيسير التحرير على كتاب التحرير** ([القاهرة]: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)، ج ٣، ص ٧٦؛ ومحمد بن أحمد بن النجار، **شرح الكوكب المنير** تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٣٤٨، ومحمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ج ١، ص ١٧٢. وقد فصلتُ القولَ في ذلك في تعليقي على: الشُّمُنّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ١١٨ و١٢١ ـ ١٢٢.

التقسيمات إلى علم وظنّ، أو قطع وظنّ، وضروري ونظري، وغيرها، ألفاظ أجنبية عنهم جاءت من علم الكلام[76]، وعلى هذا يقع إشكال في كلام ابن الصلاح ومن تبعه؛ إذ نسبوه إلى المحدّثين، فالذي يقضي به النظر أنّ من قال بإفادة خبر الواحد العلمَ لا يقول: إنّ حكمه على الحديث بالصحّة هو ظني وعمل بالظاهر؛ إذ الظنّ لا يولّد القطع.

قال إمام الحرمين الجويني شارحاً مذهب الأصوليّين: «ذهبت الحشوية من الحنابلة وكَتَبة الحديث [أي العوامّ] إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم. وهذا خزيٌ لا يخفى مدركه على ذي لُبٍّ، فنقول لهؤلاء: أتجوِّزون أن يزلَّ العدل الذي وصفتموه ويخطئ؟ فإن قالوا: لا، كان ذلك بَهتاً وهَتكاً وخَرْقاً لحجاب الهيبة، ولا حاجة إلى مزيد البيان فيه. والقول القريب فيه: أنه قد زلّ من الرُّواة الأثبات جمعٌ لا يُعدّون كثرة. ولو لم يكن الغلط متصوَّراً لَما رجع راوٍ عن روايته، والأمر بخلاف ما تَخَيّلوه. فإذا تَبيّن إمكان الخطأ فالقطع بالصدق مع ذلك محال.

ثم هذا في العدل في علم الله تعالى، ونحن لا نقطع بعدالة واحد، بل يجوز أن يُضمر خلاف ما يُظهر. ولا مُتَعَلَّق لهم إلّا ظنُّهم أنّ خبر الواحد يوجب العمل، وقد تكلّمنا عليه بما فيه مَقنع»[77].

ج ـ أنّ خبر الواحد عند الأكثر من الأصوليّين لا يفيد العلم أيضاً ولو احتفّ بالقرائن، لكن المختار عند جماعة منهم أنّ خبر الواحد المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم، وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي والآمدي والرازي وابن الحاجب[78]، واختيارات ابن الصلاح والنووي وابن حجر

---

(٧٦) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق محمد رشاد سالم ([د. م.]: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج ٥، ص ٨٧ ـ ٨٨، محمد بن الموصلي، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطِّلة**، ص٥٦٣ وما بعدها، وسأل أبو بكر المَرُّوذي (٢٧٥هـ) الإمامَ أحمدَ فقال: «ها هنا إنسان يقول: إن الخبر يوجب علماً ولا يوجب عملاً؟ قال: فعابه، وقال: ما أدري ما هذا». أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج ٣، ص ٨٩٩، وانظر أيضاً: العوني، **المنهج المقترح لفهم المصطلح**، ص ١٤٧.

(٧٧) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج ١، ص ٦٠٦ ـ ٦٠٧.

(٧٨) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٧٦؛ وابن الهمام الحنفي، **كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، ج ٣، ص ٧٦؛ وأبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق مفيد أبو عمشة ([الرياض]: جامعة أم القرى، ١٩٨٥)، ج ٣، ص ٧٨، والآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ١، ص ٣٢.

وغيرهم إنّما تمشي على طريقة الفقهاء لا المحدّثين هنا.

أمّا القرائن ـ عند الأصوليّين ـ فهي خارجة عن اعتبارات السند وشروط الرواية، ومع ذلك «فلا يمكن أن يُشار إليها بعبارة تضبطها» كما قال المازري. لكن يمكن أن تُضبط بما تسكن إليه النفس، كسكونها إلى المتواتر أو قريب منه، بحيث لا يبقى فيها احتمال عنده[٧٩]. لكنّهم ذكروا من القرائن: أن يخبر بحضرة النبي (ﷺ) ولا ينكر عليه، أو أن يخبر بحضرة جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب ويقرّوه، أو أن تتلقّاه الأمّة بالقبول أو العمل، فتكون هذه القرائن وأمثالها خارجةً عن اعتبارات الراوي والرواية.

أمّا القرائن التي تفيد العلم عند المحدّث، فتختلف عنها لدى الأصوليّ، فقد يقع العلم للمحدّث من قرائن لا تفيد الأصوليَّ إلّا ظنّاً وبالعكس، لكنّ قرائن المحدّث راجعة إلى ملابسات الراوي والرواية نفسها، إلّا أن العلم حاصل لديه من منهج التصحيح نفسه ومن طرق الجزم به، وسبق شرحها قريباً.

فعلى هذا، لا يشكّ الأصولي في «أنّ أصول التصحيح والتضعيف ظنّية، ومدارها على ذَوْق المحدّث والمجتهد غالباً»[٨٠]، وقد انبنى على هذا

---

(٧٩) انظر: ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، ج ٢، ص ٣٤٩، والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٢٦٦.

(٨٠) التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، ص ٢٠. والمراد بالذوق هنا المَلَكة، وجاء استعمال لفظ «ذوق» للدلالة على الصَّنْعة الحديثية والمَلَكة فيها في كلام بعض الحفّاظ، كابن تيمية والذهبي وابن عبد الهادي وابن حجر وغيرهم.. قال ابن تيمية في: **مجموع الفتاوى**، ج ١٨، ص ٤٧: «لكل حديث ذوقٌ، ويختصّ بنظرٍ ليس للآخر»، وقال الذهبي عن ابن الجوزي في: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٨)، ج ٤١: **حوادث ووفيات ٥٩١ ـ ٦٠٠**، ص ٣٠٠: «وأمّا الكلام على صحيحه وسقيمه فما له فيه ذوق المحدّثين ولا نَقد الحفاظ المبرّزين»، وقال في مقدمة ذيل ديوان: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **الضعفاء والمتروكين**، تحقيق عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ١٥، كما نقله عمر بازمول، في: «تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدثين» مجلة **جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**، السنة ١٥، العدد ٢٦ (صفر ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٢٣٩: «أئمة هذا الشأن تختلف اجتهاداتهم وتتقارب معارفهم وأذواقهم...»، وقال ابن عبد الهادي: «... وهذه طريقة ضعيفة، وسالكُها قاصرٌ ـ في معرفة الحديث وذَوْقه ـ عن معرفة الأئمة وذوقهم»، كما في: الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ٣، ص٣٥٢ ـ ٣٥٣، وقال الحافظ ابن حجر في مسألة التصحيح في الأعصار المتأخرة من **النكت**: «هذا لا ينازع فيه مَنْ له ذوق في هذا الفن»، انظر: السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٤٤.

مسألتان: هل يكفر جاحدُ ما ثبت بخبر الواحد؟، فإنْ قلنا ـ على قولٍ شاذٍّ ـ يُفيد القطع؛ كَفَر، وإلّا فلا. الثانية: هل يقبل خبر الواحد في أصول الديانات؟ فمن قال يفيد القطع قَبِله[٨١].

وانبنى عليه أيضاً الاختلاف في التصحيح والتضعيف بين مسلك الأصولي ومسلك المحدّث، قال ابن الهمام: «دار الأمر في الرُّواة على اجتهاد العلماء فيهم، وكذا في الشروط، حتى إن مَنْ اعتبر شرطاً وألغاه آخرُ يكون ما رواه الآخر ممّا ليس فيه ذلك الشرط ـ عنده ـ مكافئاً لمعارَضَة المشتمِلِ على ذلك الشرط، وكذا فيمن ضعَّف راوياً ووثّقه الآخر. نعم، تسكن نفس غير المجتهد ومَنْ لم يخبُر أمر الراوي بنفسه إلى ما اجتمع عليه الأكثر. أمّا المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبَر أمر الراوي، فلا يرجع إلّا إلى رأي نفسه... فلمَ لا يجوز في الصحيح السند أن يُضعَّف بالقرينة الدالّة على ضعفه في نفس الأمر، والحسن أن يرتفع إلى الصحّة بقرينة أخرى ـ كما قلناه ـ من عمل أكابر الصحابة على وفق ما قلناه، وتركِهم لمقتضى ذلك الحديث، وكذا عملُ أكابر السلف»[٨٢].

وممّا يتعيّن الإشارة إليه هنا، أنّ مَدَارك العلوم الدينية عند الأصوليّين ليست كلُّها سماعاً، وقد قسّمها بعض الأصوليّين إلى ثلاثة أقسام كلّية، هي: العقل المحض، ومَدْرَك مشترك بين العقل والعُرف، ومدرك سمْعيٌّ محض[٨٣].

(٨١) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٢٦٦.

(٨٢) ابن الهمام الحنفي، **فتح القدير**، ج ١، ص ٣١٧، وانظر أيضاً: ج ١، ص ١١٥، عن: التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٨٣) هذا التقسيم للجويني، وقد ناقشَه فيه المازَري في: **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص ١٣١.

القسم الأول

الحديثُ المردود وصفاتُ الرَّدِّ

برز اختلاف المحدّثين والأصوليّين في القبول والردّ كليهما، وبعد أن تمّت تجلية اختلاف مجالات النظر بين المحدِّث والأصوليّ في المقبول وصفاته، نَفرغ لبحث الردّ وصفاته في هذا القسم الذي يقوم على تمهيد وثلاثة فصول.

في **التمهيد** سأبحث «معنى المردود» عند كلٍّ من المحدّث والأصوليّ، وسيتناول **الفصل الأول** ـ بإجمالٍ ـ «الحديثَ المردود وصفات الردّ من جهة السند بين المحدّثين والأصوليّين».

أمّا **الفصل الثاني**، فسيكون عن «الحديث المردود وصفات الردّ من جهة المتن عند المحدّثين»، وسيَعْقُبه **الفصل الثالث**، وخصّصتُه للكلام على «الحديث المردود وصفات الردّ من جهة المتن عند الأصوليّين».

تمهيد: معنى المردود

مشى الحافظ ابن حجر[1] ومَنْ جاء بعده ـ شارحاً أو مُحشّياً ـ على تقسيم أخبار الآحاد إلى قسمين: مقبول ومردود، وفرّعوا عليهما أقساماً كثيرة، وهو تقسيم يقارب ـ في المعنى ـ الصحيح والسقيم، قبل أن تستقرّ المصطلحات وتنضبط لدى المتأخّرين لاحقاً. لكنّ الأئمّة السابقين قَبِلوا وردّوا، وورد في كلامهم على الرُّواة: «مقبول الرواية»، و«مقبول الأخبار»، و«حديثه مقبول»[2].

---

(١) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق نور الدين عتر، ط ٣ (دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠)، ص ٥١.

(٢) انظر على الترتيب: أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، [١٩٧٦])، ج ٢، ص ١٩٢ (عائذ الله المجاشعي)؛ وأبو أحمد عبد الله بن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق يحيى مختار الغزاوي، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج ٣، ص ٤٤٩ (سهيل بن أبي صالح ذكوان السمان)، وعبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٢)، ج ٦، ص ٣٦٢ (عمارة بن أكيمة الليثي).

والمردود هو ما فَقَدَ شرطاً أو أكثر من شروط الحديث المقبول، و«هو الذي لم يَرْجَح صدق المخبِرِ به»[٣].

«فإن قلتَ: يدخل في تعريف المردود الخبرُ الذي لا يَترجّح ثبوته ولا عَدَمُ ثبوته؛ بل يتساوى فيه الأمران؟ قلتُ: نعم، واعتذَر عن ذلك مَنْ أَدخَلَه فيه بأن مُوجِبَه لمّا كان التوقّف، صار كالمردودِ فأُلحِق به؛ لا لوجود ما يوجِبُ الردَّ، بل لعدم وجود ما يوجِبُ القبول[٤]. ومَنْ جَعَلَه قسماً مستقلاً عرّف المردودَ بأنّه الخبرُ الذي دلَّ دليلٌ على رجحان عَدَم ثبوته في نفس الأمر[٥].

وعَرّف الخبرَ المتوقَّف فيه بأنه الخبر الذي لم يَدلّ دليلٌ على رُجحان ثبوته ولا على رُجحان عدم ثبوته، وهذا هو الخبر المشكوك فيه، وهو كثيرٌ جداً تكاد تكون أفراده أكثرَ من أفراد القسمين الآخرين، وحكمُ هذا القسم التوقُّف فيه البتّة إلى أن يوجَدَ ما يُلحِقه بأحد القسمين المذكورين»[٦]. والقول إنّ الخبر المشكوك فيه كثير جداً: حُكمٌ غريبٌ لا يقوم عليه دليلٌ من استقراء الواقع، ولا يُسعِفه نصُّ إمامٍ!.

وقد أطلق بعضهم القول، فقال: «كلُّ مَرويٍّ تكون رواته أهل عدالة وضبط فهو مقبولٌ يُحتجّ به، وكلُّ مرويٍّ لا تكون رواته من أهل العدالة والضبط فهو مردودٌ لا يُحتجّ به»[٧]، وهذا إطلاق غير جيّد؛ لأنّه قد يصحّ حديث الراوي الضعيف لاعتبارات تُرَجّح أنّ هذا الحديث من الأحاديث التي لم يَغلط فيها، نعم يصدق ذلك على حديث مجروح العدالة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ العدالة والضبط لا يكفيان وحدهما لقبول الحديث،

(٣) ابن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ص ٥١.

(٤) وممن فعل ذلك ابن حجر في: المرجع نفسه، ص ٥١.

(٥) وممن ذهب إلى ذلك ابنُ الحنبلي في: محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي (ابن الحنبلي)، **قفو الأثر في صفو علوم الأثر**، بعناية عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٨هـ/١٩٠٨م)، ص ٤٨، والقول: «في نفس الأمر» لا يضر ما دام الحديث عن «رجحان وعدم رجحان» وليس عن الجزم والقطع؛ فمعلوم أن الحكم على الحديث إنما هو عملٌ بظاهر الإسناد لا في حقيقة الأمر كما سبقت مناقشته ونسبته إلى الأصوليين..

(٦) طاهر الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥)، ج ١، ص ٤٩٥.

(٧) المرجع نفسه، ج ١، ص ٨٠.

فلا بدّ من شروط أخرى مضمومة إليهما، كعدم الشذوذ، وعدم العلّة عند المحدثين الذين ترجع قسمتهم للحديث إلى مقبول ومردود.

أمّا جمهور الأصوليّين، فيقسمون الحديث من حيث القطع والظنّ إلى متواتر وآحاد، ويربطون القبول بالعمل، قال الغزالي: «وإذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم أنّ كلّ خبر فليس بمقبول، وافهم أولاً أنّا لسنا نعني بالقبول التصديق، ولا بالردّ التكذيب، بل يجب علينا قبول قول العدل وربّما كان كاذباً أو غالطاً، ولا يجوز قبول قول الفاسق وربّما كان صادقاً، بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به، وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به»[٨]. وبهذا أخرج المسألة من دائرة الصدق والكذب، التي دارت تعريفات المردود عند المحدّثين حولها. وقوله ـ وإن كان شافعيّاً ـ ينسجم مع شروط الأصوليّين من الحنفية والمالكية الذين يشترطون للعمل بالحديث شروطاً في متن الحديث، ينبني عليها عدم العمل بما خالفها أو خالف بعضها. أمّا المحدّثون، فإنّهم يعنون بالمقبول ما تَرَجّح صدق المخبِرِ به وبالمردود ما لم يترجّح جانب الصدق فيه، ومداره ـ عندهم ـ على الصدق والكذب، بخلاف الأصوليّ، فإنّ مداره على العمل وعدمه، فافترقا.

لكن السؤال المطروح هنا تعليقاً على كلام الغزالي هو: ما طريق إثبات العمل؟ هنا تختلف الأنظار؛ لأنّ طريق إثبات أخبار الآحاد ـ وكذلك الشهاداتُ ـ والعملِ بها هو الاجتهاد، «فمتى غلب على الظنّ عدالتهم وضبطهم لِما تحملوا وإتقانهم؛ وجب قبولها منهم، ومتى غلب في ظنّنا غير ذلك من أمرهم؛ وجب ردّها ولم يَجُز لنا قبولُها»[٩]، فعاد الأمر إلى غلبة الظنّ في كون الراوي عدلاً مأموناً من الكذب، وضابطاً مأموناً من الخطأ. لكن الخلاف يقع في كيفية حصول غلبة الظنّ وقرائنه، فالمحدّثون والشافعية يكتفون بشروط القبول، وهي العدالة والضبط والاتّصال وانتفاء الشذوذ والعلّة، والأصوليُّون من حنفية ومالكية لا يكتفون بها، فيُضيفون إليها شروطاً أخرى[١٠].

---

(٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ج ١، ص ١٢٣.

(٩) أحمد بن علي الجصاص، **الفصول في الأصول**، ط ٢، تحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٤)، ج ٣، ص ١١٣.

(١٠) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب «مدخل» ص ٣٥٩.

وعليه، فإذا كان الصحيح عند الأصولي أعمَّ من الصحيح عند المحدّث[11]، فإنّ المردودَ عند الأصولي أعمُّ من وجهٍ وأخصُّ من وجهٍ من المردود عند المحدّث؛ فهو أعمُّ من جهة الإسناد ـ كما سأوضح قريباً ـ ؛ لأنّ الأصوليّ لا يُعلّ ببعض العلل التي يُعِلّ بها المحدّث، كقَبول المرسل والمدلَّس وغيرهما، وهو أخصُّ من جهة المتن؛ إذ يردُّ الأصوليُّ حديثَ الآحاد لعللٍ سيأتي تفصيلها في القسم الثاني، لكنّ مُجْمَلَها يدور على معارضة الحديث بغيره من نصٍّ أو قياسٍ أو غير ذلك على وِفاقٍ في بعضها، وخلافٍ في بعضها الآخر، والمحدّث لا يُقرّ كثيراً من تلك العلل.

(11) فخبر الآحاد ـ عند الأصوليّين ـ ينقسم إلى قسمين: صحيح ومقابله، أو مقبول ومردود، أو معمول به وغير معمول به، ولذلك، لا تجد كتب الأصول في شتّى العصور تزيد على ذكر خبر الآحاد ووجوب العمل به، ثم شروط العمل به بما يتضمّن الحديث عن طرق ردّه وتعليله. ولهذا، كان الحديث الصحيح لدى الأصوليّين والفقهاء أعمّ من الصحيح لدى المحدّثين، الذين يُفَرِّعون المقبول إلى صحيح وحسن، وغيرهما. انظر ما ذكره السمعاني عن شروط صحة المسند إلى النبي (ﷺ)، في: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله بن حافظ الحكمي (الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٤٦٣، وقال الصنعاني في: محمد بن إسماعيل الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، [د. ت.])، ج ١، ص ١٧: الصحيح «معناه أخصُّ من معناه عند الفقهاء». ولم تَتَنَبّه أميرة الصاعدي لهذا، فأطلقت القول: «قسّم الجمهور الآحاد إلى ثلاثة أقسام: مشهور وعزيز وغريب» ولم تُحَدد جمهور مَنْ؟ وهي تتحدث عن الأصوليّين والمحدثين!. انظر: أميرة بنت علي الصاعدي، **القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين وأثر ذلك في قبول الأحاديث أو ردها** (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠)، ص ٦٣.

الفصل الأول

الحديث المردود وصفات الرَّدِّ من جهة السند بين المحدّثين والأصوليّين

الكلام على مباحث الإسناد بين المحدّثين والأصوليّين يطول، وله فروع كثيرة، وهذه الدراسة تختصّ بالمتن فقط، لكنْ لأهمّية الإسناد في علم المحدّث، ولكون التمايز بين المحدّث وبين الأصوليّ شمل أوجه التعليل من جهة الإسناد أيضاً، سأُجمل وجه القول فيها، من دون الخوض في تفصيلاتها، والله الموفِّق.

أوّلاً: الحديث المردود بين المحدّث والأصولي

تَقَدَّم أن الإسناد مدار علم المحدّث، عنه يَصْدُر ومنه يَسْتمدّ علمه وحُكمه ـ من دون تجاهلٍ لاعتبار المتن ـ، بخلاف الأصولي الذي يشكّل الإسناد أحدَ مصادر علمه. ونتيجة اختلاف هذه النظرة وقع اختلافهم في بعض المسائل التفصيلية، ومن ثمّ اختلفت طرائق التصحيح والتقوية وإفادة العلم لدى كلٍّ من المحدّث والأصولي، فالمحدّث لا يصحّح ولا يضعّف ولا يقوّي إلّا من جهة الإسناد، من دون إهمال للمتن، والأصولي قد يُصَحِّح ويقوّي ويَردّ من غير جهة الإسناد، كما سيأتي تفصيله في القسم الثاني ـ إن شاء الله ـ.

وإذا كان ثَمَّ اختلاف في شروط القبول بين المحدّث والأصولي، فلا بدّ أن ينعكس ذلك على الحديث المردود لدى كلّ فريق، ولهذا، فإنّ تعريف المردود بأنّه «ما فَقَدَ شرطاً من شروط القَبول»، شاملٌ للحديث المردود لدى

الفريقين معاً. لكن يمكن إجمال الخلاف بينهما في الردّ في الآتي:

أولاً: أنّ المحدّثين فرّعوا على الحديث المردود أنواعاً كثيرة، وجعلوا لكلّ نوع اسماً مخصوصاً؛ بحسب نوع الطعن أو شرط القبول الذي فُقِد، وهذه الأنواع نَمَت مع التطوّر التاريخي لعلوم الحديث[1]. أمّا الأصوليّون، فلم يهتمّوا بتفريع الحديث المردود أو إطلاق التسميات التفصيلية، فهم يقتصرون ـ في الجملة ـ على تقسيم الأخبار من حيث القطع والظنّ بصدقها وكذبها، ومن حيث كونها متواترة وآحاداً، ثم يثنّون بذكر شرائط العمل بخبر الآحاد وما تتضمّنه من العلل التي يُردّ لأجلها الحديث. وهذا اختلاف نظر وصنعة، اختصّ به المحدّث لكمال عنايته بالأخبار وتنقيره عن الأسانيد.

وقد انبنى على هذا اختلافُ طرائقهم في تقوية الحديث الضعيف المعدود في قسم المردود، بل قال بعضهم: «الحديث المردود ـ من حيث الجملةُ ـ هو الحديث الضعيف»[2]، أي عند المحدّثين. والضعيف أنواع كثيرة كما هو معروف، ما يعتضد منها يدخل في حيّز المقبول. قال ابن حجر: «المقبول ما اتّصل سنده وعُدِّلت رجاله، أو اعتضد بعض طرقه ببعض؛ حتى تحصل القوة بالصورة المجموعة، وكان كلُّ طريق منها لو انفردت لم تكن القوة فيها مشروعة، وبهذا يَظهر عذر أهل الحديث في تكثيرهم طرقَ الحديث الواحد ليُعتمد عليه؛ إذ الإعراض عن ذلك يَستلزم تَركَ الفقيه العمل بكثير من الأحاديث؛ اعتماداً على ضعف الطريق التي اتّصلت إليه»[3].

وإنّما يحصل هذا بما يسمّيه المحدثون «الاعتبار»[4]، وهو ممّا يختصّون به صناعةً، ولذلك كانت «معرفة الاعتبار للمتابعة والشاهد»[5] أحد أنواع

---

(١) أوليتُ في تعليقاتي على: **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة** للإمام الشُّمُنِّي عنايةً بتاريخ اصطلاحات الفنّ والاختلاف الواقع فيها.

(٢) عبد الله بن يوسف الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ط ٣ (بيروت: توزيع مؤسسة الريان، ٢٠٠٧)، ج ٢، ص ٩٠٥.

(٣) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **قوة الحجاج في عموم المغفرة للحجاج**، شرحه وعلق عليه سمير حسين حلبي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ص ١٩.

(٤) وهو تَتَبع الطرق من الجوامع والمسانيد والأجزاء لذلك الحديث الذي يُظنّ أنه فردٌ ليُعلم هل له متابع أم لا. انظر: ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ٧٥.

(٥) انظر تعليقي على: أحمد بن محمد الشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، تحقيق معتز الخطيب (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٤)، ص ١٥٦.

علوم الحديث عند المحدّثين، وكان هذا أحدَ الأغراض التي لأجلها كتب[٦] الأئمّة عن الثقات وغير الثقات، وخرَّجوا ما صحّ سنده وما لا يصحّ سنده ولا يُعدَّل رواته[٧]. قال الثوري: «إنّي لأروي الحديث على ثلاثة أوجه: أسمع الحديث من الرجل أتخذه ديناً، وأسمع الحديث من الرجل أُوقِف حديثه [أي أَعتبر به]، وأسمع الحديث من الرجل لا أعبأ بحديثه وأحبّ معرفته»[٨].

وقد توسّع المحدّثون في تقوية الحديث الضعيف، ولهم في ذلك طرائقُ متعدّدة وممارسات متنوّعة، حتّى إنّها استحقّت أن تُفرد ببحوث مستقلّة[٩]. ومن توسُّعهم: تقوية الحديث الضعيف الشديد الضعف بتعدُّد الطرق؛ بإخراجه من حيّز الضعف الشديد إلى حيز الضعف المحتمل اليسير، بحيث لو جاء له متابع صالح ارتقى به إلى درجة الحسن لغيره[١٠].

قال ابن عساكر (٥٧١هـ) عن طرق حديث «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً ينفعهم الله بها، قيل له: ادخل من أي أبواب الجنة شئت»: وردت «بأسانيد فيها كلِّها مقالٌ، ليس فيها ولا في ما تَقَدّمها للتصحيح مجال، ولكن الأحاديث الضعيفة إذا ضُمَّ بعضها إلى بعض أخذت قوة، ولاسيما ما ليس فيه إثبات فرض»[١١]. ومرادُه ما ليس فيه إثبات حكم شرعيّ، كالفرض والحرام وغيرهما.

---

(٦) فرّق ابن رجب بين الكتابة عن الضعفاء والرواية عنهم. انظر: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، تحقيق نور الدين عتر ([دمشق: دار الملاح، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٩٠.

(٧) لمعرفة الأغراض الأخرى، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، تحقيق معتز الخطيب (دمشق: دار الفيحاء، ٢٠٠١)، ص ٤٤ ـ ٤٥، وابن رجب، **شرح علل الترمذي**، ج ١، ص ٨٧ ـ ٩٠.

(٨) أبو جعفر محمد بن عمر العقيلي، **الضعفاء الكبير**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٥، وابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ج ١، ص ٨٧.

(٩) منها: المرتضى الزين أحمد، **مناهج المحدّثين في تقوية الأحاديث الحسنة والضعيفة** (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٤)، ومحمد بن عمر بازمول، «تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدثين» مجلة **جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**، السنة ١٥، العدد ٢٦ (صفر ١٤٢٤هـ).

(١٠) انظر أحوال تقوية الحديث بتعدّد الطرق عند المحدّثين في: بازمول، المرجع نفسه، ص٢٣٣ وما بعدها.

(١١) علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، **أربعون حديثاً لأربعين شيخاً من أربعين بلدة**، تحقيق مصطفى عاشور (القاهرة: مكتبة القرآن، [د. ت.])، ص ٢٥.

وقال المنذري تعليقاً على تصحيح السِّلَفي لحديث: «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً»: «لعل السِّلَفيّ كان يرى أن مطلق الأحاديث الضعيفة إذا انضمّ بعضها إلى بعض أخذت قوة».

وتعقّبه ابن حجر بقوله: «لكن تلك القوّة لا تُخرج الحديث عن مرتبة الضعف؛ فالضعف يتفاوت، فإذا كثرت طرق حديث رجح على حديث فرد، فيكون الضعيف الذي ضعْفُه ناشئ عن سوء حفظ رواته إذا كثرت طرقه ارتقى إلى مرتبة الحسن، والذي ضعفه ناشئ عن تهمة أو جهالة إذا كثرت طرقه ارتقى عن مرتبة المردود المنكر الذي لا يجوز العمل به بحال إلى رتبة الضعيف الذي يجوز العمل به في فضائل الأعمال. وعلى ذلك يُحمل. . . [قول] النووي ـ رحمه الله ـ في خطبة الأربعين له: وقد اتّفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال. وقال بعد أن ذكر هذا الحديث: اتّفق الحفّاظ على أنّه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه»[12].

وأكّد ذلك المعنى السيوطيُّ، فقال: «(وأمّا الضعيف لِفِسق الراوي)، أو كذبه (فلا يؤثّر فيه موافقة غيره) له إذا كان الآخر مثله؛ لقوّة الضعف وتقاعد هذا الجابر. نعم، يرتقي بمجموع طرقه عن كونه منكراً أو لا أصل له، صرّح به شيخ الإسلام [أي ابن حجر]، قال: بل، ربّما كثرت الطرق حتى أوصلته إلى درجة المستور السيء الحفظ؛ بحيث إذا وُجد له طريق آخر، فيه ضعف قريب محتمل، ارتقى ـ بمجموع ذلك ـ إلى درجة الحسن»[13] أي لغيره.

والتقوية هنا تفيد العملَ في فضائل الأعمال، قال البيهقي: «قال أحمد: وقد رُوي عن النبي (ﷺ) في دعاء الختم [أي ختم القرآن] حديثٌ منقطع، بإسنادٍ ضعيف. وقد تَساهَل أهل الحديث في قبول ما ورد من الدعوات وفضائل الأعمال متى ما لم تكن من رواية مَن يُعرف بوضع الحديث أو الكذب في الرواية»[14].

---

(١٢) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع**، تحقيق صلاح الدين مقبول أحمد (الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٨م)، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١٣) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط ٢ (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.])، ج ١، ص ١٧٧.

(١٤) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ج ٢، ص ٣٧١.

ولهذا يعسُر على المحدّث أن يجزم بردّ حديث ضعيف؛ لشدة تحوّطه في الحكم، وتَتَبُّعِه للآثار من جهة، ولاحتياجه لِمَا لم يصحّ من الأخبار في الاعتبار والتقوية من جهة أخرى. «ولذا انتقد العلماء صنيع ابن الجوزي إجمالاً، والمُوقِع له فيه: استنادُه في غالبه؛ بضعف راويه الذي رُمي بالكذب مثلاً؛ غافلاً عن مجيئه من وجه آخر، وربما يكون اعتماده في التفرّد قولَ غيره ممّن يكون كلامه فيه محمولاً على النسبيّ، هذا مع أنّ مجرد تفرّد الكذاب، بل الوضّاع، ولو كان بعد الاستقصاء في التفتيش من حافظ متبحّر تامّ الاستقراء: غير مستلزم لذلك [أي للحكم بالوضع]، بل لا بدّ معه من انضمام شيء ممّا سيأتي. ولذا كان الحكم من المتأخرين عَسِراً جداً، وللنظر فيه مجال؛ بخلاف الأئمّة المتقدّمين الذين منحهم الله التبحّر في علم الحديث والتوسّع في حفظه»(١٥).

وقال ابن عبد البرّ بعد أن ذكر حديث: «هلاك أمّتي في القدرية والعصبية والرواية عن غير ثبت»: «هذا حديث انفرد به بَقِيّة عن أبي العلاء، وهو إسناد فيه ضعف لا تقوم به حجّة، ولكنّا ذكرناه ليُعرَف، والحديث الضعيف لا يُرفع؛ وان لم يُحتجّ به، وربّ حديث ضعيف الإسناد صحيح المعنى»(١٦).

أمّا الفقيه والأصولي فإنّما يبحثان فقط عن القرائن المؤيِّدة للمتن من موافقة الحديث لظاهر القرآن، أو للسنّة المعروفة، أو للقياس، أو ما شابه، وفرقُ ما بين المحدِّث والأصولي: أنّ الأول يَغْلب عليه تصحيح النِّسْبة، والثاني يغلب عليه تصحيح المعنى. وقد سبق نَقْلُ كلام ابن الحصّار الذي يقول فيه: «وقد يعلم الفقيه صحة الحديث بموافقة الأصول أو آية من كتاب الله تعالى، فيحمله ذلك على قبول الحديث والعمل به واعتقاد صحته، وإذا لم يكن في سنده كذاب فلا بأس بإطلاق القول بصحته إذا وافق كتاب الله تعالى وسائر أصول الشريعة»(١٧).

---

(١٥) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، تحقيق صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٩٦م)، ج ١، ص ٢٥٥.

(١٦) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى العدوي ومحمد عبد الكبير البكري ([المملكة المغربية]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ج ١، ص ٥٨.

(١٧) بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨)، ج ١، ص ١٠٧.

ثانياً: اختلفت أنظارهم في أسباب الطعن بالحديث، قال الحافظ الحازمي (٥٨٤هـ): «ينبغي أن يُعلم أنّ جهات الضعف متباينة متعدّدة، وأهلُ العلم مختلفون في أسبابه، أمّا الفقهاء، فأسباب الضعف عندهم محصورةٌ، وجُلُّها منوطٌ بمراعاة ظاهر الشرع، وعند أئمّة النقل أسبابٌ أُخرُ مرعيّة عندهم، وهي عند الفقهاء غير معتبرة»[١٨].

فالمردود عند المحدّثين ـ سنداً ـ : «إمّا أن يكون لسقط أو طعنٍ:

أ ـ **فالسقط** إمّا أن يكون من مبادي السند من مصنِّف، أو من آخره بعد التابعي، أو غيرَ ذلك. فالأوّل المعلّقُ، والثاني المُرسَل، والثالث إن كان باثنين فصاعداً مع التوالي فهو المُعضَل، وإلّا فالمنقطعُ.

ثم قد يكون واضحاً أو خفياً، فالأول يُدرَك بعدم التلاقي، ومن ثَمَّ احتيج إلى التاريخ، والثاني المدلَّس، ويَرِد بصيغةٍ تحتمل اللُّقِيَّ، كـ «عن» و«قال»، وكذا المرسَلُ الخفيُّ من معاصرٍ لم يَلقَ.

ب ـ **والطعن**: إمّا أن يكون لكذب الراوي، أو تهمتِهِ بذلك، أو فُحش غلطِهِ، أو غَفلته، أو فِسقه، أو وَهْمه، أو مخالفته، أو جهالته، أو بدعته، أو سوءِ حفظه. فالأوّل الموضوع، والثاني المتروك، والثالث المنكر على رأيٍ، وكذا الرابع والخامس. والوهم إن اطُّلِع عليه بالقرائن وجمع الطرق فالمعلَّل.

والمخالَفَة إن كانت بتغيير السياق فمُدرج الإسناد، أو بدمج موقوفٍ بمرفوع: فمدرج المتن. أو بتقديم أو تأخيرٍ: فالمقلوب. أو بزيادة راوٍ: فالمزيد في متّصل الأسانيد، أو بإبداله ولا مرجِّحَ: فالمضطرب»[١٩].

وبهذا بان أنّ وجوه الطعن عند المحدّث منها ما يتّصل بالإسناد، ومنها ما يتّصل بالطعن في الراوي، على اختلاف وجوهه؛ بما هو أعمّ من أن يكون لأمر يرجع إلى ديانة الراوي أو إلى ضبطه.

ولا ينبغي التغافل هنا عن أنّ هذه الوجوه والاصطلاحات هي ما آلت إليه علوم الحديث عند المحدّث، وإلّا فثمّة اختلاف في بعض الاصطلاحات

---

(١٨) أبو بكر محمد بن موسى الحازمي، **شروط الأئمة الخمسة**، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة، ص ١٧٣.

(١٩) ابن حجر، **نخبة الفكر**، مع شرحها: **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق نور الدين عتر، ط ٣ (دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠م)، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

بين المتقدّمين والمتأخّرين، كاختلافهم في مسمّى المنقطع والمرسل ـ فالبعض اعتبرهما متماثلين، وأنّهما ما لم يتّصل إسناده ـ وإطلاق بعضهم اسم المعضل على ما لم يسقط منه شيء[٢٠] وغير ذلك.

أمّا الأصولي والفقيه، فأسباب الضعف عندهما ترجع إلى الإخلال بشروط العمل بخبر الآحاد، سواء شرائط الراوي أم المروي أو الرواية. فعبارة الحازمي السابقة، بأن جُلَّ أسباب الضعف عند الفقهاء منوطة بمراعاة ظاهر الشرع، ليست دقيقة؛ إلّا إن حُملت على شرائط المروي فقط، ومع ذلك، فإنّ عمل الفقيه ليس مجرّد مراعاة الظواهر، وإلا لم يكن فقيهاً!. لكن الأصولي لم يفصّل البحث في الحديث المردود ـ كما فعل المحدّث ـ وإنما اكتفى بتفصيل شرائط العمل بالخبر.

ثانياً: أسباب الطعن في الإسناد بين المحدّث والأصولي

برزَ الاختلاف بين المحدّث والأصولي في الإسناد في عدّة أوجه، لكن أبرزها وجهان، هما:

١ ـ الاختلاف من حيث اتصال السند.

٢ ـ الاختلاف في التعليل.

وسأقتصر على تفصيل القول فيهما.

١ ـ اختلافٌ يعود لجهة اتّصال السند: ويظهر اختلافهم من جهة الاتّصال من خلال كلامهم في حدّ الحديث الصحيح، فالحديث الصحيح عند المحدّث هو: «الحديث المسند الذي يتّصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه؛ ولا يكون شاذّاً ولا معلّلاً.

وفي هذه الأوصاف احترازٌ عن المُرسل، والمنقطع، والمعضَل، والشاذّ، وما فيه علّة قادحة، وما في راويه نوعُ جرحٍ... فهذا هو الحديث الذي يُحكم له بالصحّة؛ بلا خلاف بين أهل الحديث.

---

(٢٠) انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦). ص ٥٨ ـ ٥٩، وانظر أيضاً للتوسّع تعليقي على: الشُّمُنّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

وقد يختلفون في صحّة بعض الأحاديث؛ لاختلافهم في وجود هذه الأوصاف فيه، أو لاختلافهم في اشتراط بعض هذه الأوصاف، كما في المرسل»[٢١].

قال البلقيني: «ومن يقبل المرسَل لا يَشترط [من الأوصاف] ما يُخرِجه [من التعريف]؛ ومن لا يقبله من الفقهاء والأصوليّين لا يعتبر كثيراً من العلل التي يعتبرها المحدّث، بل القادح عنده ما نافى العدالة أو الضبط...»[٢٢].

والخلاف في المرسل مشهور، فقد قال الحاكم: «المراسيل... صحيحة عند جماعة أئمّة أهل الكوفة، كإبراهيم بن يزيد النخعي، وحمّاد بن أبي سليمان، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، ومَنْ بعدهم من أئمّتهم، محتجٌّ بها عند جماعتهم... والمراسيل كلّها واهية عند جماعة أهل الحديث من فقهاء الحجاز، غيرُ محتجّ بها...»[٢٣].

لكن المرسل في اصطلاح الفقهاء والأصوليّين هو قول غير الصحابي في كلّ عصر: «قال النبي (ﷺ)»[٢٤]. وهو على هذا «يدخل فيه المنقطع

---

(٢١) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢٢) البلقيني، **محاسن الاصطلاح**، في: المرجع نفسه، ص ١٥٢. وما بين معقوفتين زيادة مني للإيضاح.

(٢٣) الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، ص ٦٦ ـ ٦٧. وانظر أيضاً: ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ج ١، ص ٢٧٣. وليس من هدف البحث الخوض في مَن قبل المرسل ومَن ردَّه، وتحقيق القول فيه. لكن يُراجع لذلك ما علّقته على **المدخل** للحاكم، والشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ١٦٩.

(٢٤) انظر: علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٢، ص ١٤٣؛ وعلي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ١٤٨ ـ ١٤٩؛ وبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير عبد القادر عبد الله العاني؛ راجعه عمر سليمان الأشقر ([الكويت]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨)، ج ٤، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤؛ ومحمد بن أحمد بن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٥٧٤ ـ ٥٧٦؛ وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أبي عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ص٣٧ و٤٢٣؛ وصلاح الدين أبو سعيد العلائي، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، تحقيق عبد المجيد السلفي، ط ٢ (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦)، ص ٣٠ ـ ٣١، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، =

والمعضل والمعلّق»[٢٥]، وهذا ما أكّده القاضي عياض، إذ قال: «فأمّا الفقهاء والأصوليّون، فيطلقون المرسل على كلّ ما لم يتّصل سنده إلى النبي (ﷺ)... وأمّا أصحاب الحديث، فلهم تفريق في ذلك واصطلاحات بَنَوا عليها صنعتهم ورتّبوا أبوابهم وتراجمهم، فلا يطلقون المرسل إلّا على ما أرسله التابعي وقال فيه: قال رسول الله (ﷺ) دون ذِكر الصحابي...»[٢٦].

والتوسُّع في المرسل هو الذي حكاه ابن الصلاح عن الفقهاء والأصوليّين؛ فإنه قال: «والمعروف في الفقه وأصوله أنّ ذلك كلّه ـ أي المنقطع والمعضل ـ يسمّى مرسلاً»[٢٧]. بل قد مشى عليه الخطيب، فقال: «وأمّا المرسل، فهو ما انقطع إسناده؛ بأن يكون في رواته مَنْ لم يَسمعه ممّن فوقَه، إلّا أنّ أكثر ما يوصَف بالإرسال ـ من حيث الاستعمال ـ ما رواه التابعيّ عن النبي (ﷺ)...، والمنقطعُ مثلُ المرسَل إلّا أنّ هذه العبارة تُستَعمل ـ غالباً ـ في رواية مَنْ دون التابعي عن الصحابة»[٢٨]، ثم قال: «لا خلاف بين أهل العلم أنّ إرسال الحديث الذي ليس بمُدَلَّس، هو رواية الراوي عمّن لم يعاصره أو لم يَلْقه»[٢٩].

وقال النووي: «ومرادنا بالمرسل هنا ما انقطع إسناده فسقط من رواته واحد فأكثر، وخالفَنَا أكثرُ المحدّثين فقالوا: هو رواية التابعي عن النبي (ﷺ)»[٣٠].

ونقل السراج الهندي الحنفي (٧٧٣هـ) أنّ «المرسل في اصطلاح المحدّثين هو قول التابعي: قال رسول الله (ﷺ)، وأنّ ما سقط من رواته قبل التابعي

= حققه وعلق عليه مسعود عبد الحميد السعدني ومحمد فارس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠، وقارن بـ: **محاسن الاصطلاح** للبلقيني في: ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٠٤.

(٢٥) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي** (بنارس، الهند: إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية) ج ١، ص ١٥٨.

(٢٦) انظر: **إكمال المعلم**، القاضي عياض، نقلاً عن: الهامش في أصل كتاب ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٠٢.

(٢٧) ابن الصلاح، المرجع نفسه، ص ٢٠٤.

(٢٨) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص ٢١.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٣٨٤.

(٣٠) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **المجموع، شرح المهذب** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٦٠، و**المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ١، ص ٣٠.

واحد: يسمى منقطعاً، أو أكثر: يُسمّى معضلاً، فلم يذكر المعلَّق عنهم، لا لأنه لم يُسمع اسمه منهم، بل لأنّه إمّا منقطع أو معضل. قال: والكلّ يسمّى مرسلاً عند الأصوليّين»[٣١].

هذا، ولم يعدّ ابن الصلاح ومَن بعدَه، «في أنواع المرسَل ونحوِهِ ما يسمّى في أصول الفقه مرسل الصحابي، مثل ما يرويه ابن عباس وغيرُه من أحداث الصحابة (ﷺ) عن رسول الله (ﷺ) ولم يسمعوه منه؛ لأنّ ذلك في حكم الموصول المسند؛ لأنّ روايتهم عن الصحابة، والجهالة بالصحابي غير قادحة؛ لأنّ الصحابة (ﷺ) كلّهم عدول»[٣٢]، والخلاف ثابت فيه عند الأصوليّين ممّن أسقطوا العمل بالمرسل[٣٣].

وقد أمعن الحافظ ابنُ رجب النظرَ في الخلاف حول المرسل، بين المحدّثين وغيرهم، فوجد أنّه «لا تنافي بين كلام الحفّاظ وكلام الفقهاء في هذا الباب؛ فإنّ الحفاظ إنّما يريدون صحّة الحديث المعيّن إذا كان مرسلاً، وهو ليس بصحيح على طريقهم؛ لانقطاعه وعدم اتّصال إسناده إلى النبي (ﷺ). وأمّا الفقهاء، فمرادهم صحّة ذلك المعنى الذي دلّ عليه الحديث. فإذا عَضَدَ ذلك المرسلَ قرائنُ تدلّ على أنّ له أصلاً، قَوِيَ الظنّ بصحّة ما دلّ عليه، فاحتُجّ به؛ مع ما احتفّ به من القرائن»[٣٤].

والكلام على المرسل، مصطلحاً وحكماً، فيه خلاف طويل، ولم أُرد بَحْثَه ومناقشته، بل اقتصرت منه على ما يُحقّق الغرض هنا؛ من تمايز نظرِ

---

(٣١) محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي (ابن الحنبلي)، **قفو الأثر في صفو علوم الأثر**، بعناية عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٨هـ/١٩٠٨م)، ص ٦٩ ـ ٧٠. وانظر الأقوال في حدّ المرسل والخلاف فيه في: السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي** (بنارس، الهند: إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية) ج ١، ص ١٥٦ ـ ١٦١، وتعليقي على: الشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ١٦٧ ـ ١٦٨، وتعليقي على: الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، ص ٦٦.

(٣٢) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢١٢.

(٣٣) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٤٠٩، وابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، ج ٢، ص ٥٨١؛ والبُلقيني، **محاسن الاصطلاح**، ص ٢١١؛ والتعليق على: الشُّمُنِّي، **العالي الرتبة**، ص ١٦٨.

(٣٤) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ج ١، ص ٢٩٧. وممّا يُذكر هنا كذلك أن الحافظ العلائي نَهَج في كتابه **جامع التحصيل** ما وصفه بقوله (ص ٢٢): «جامعاً فيه [أي الكتاب] بين طريقة أهل الحديث وأئمّة الأصول والفقهاء الذين في الرجوع إليهم أنفسُ حصول».

بعض الأصوليّين الحنفية والمالكية وغيرهم[٣٥] عن نظر المحدّثين، ممّا قد يُغفَل عنه أثناء مطالعة المذاهب والأقوال المتشعّبة، أو يُذهَل عنه في زحمة المناقشات المطوّلة.

بقي من أنواع انقطاع السند عند المحدّث المدلِّس، وهو عند الأصولي كالمرسل، قال الحاكم: «القسم الثاني من الصحيح المختلف في صحّته: روايات المدلّسين إذا لم يذكروا سماعهم في الرواية، فإنّها صحيحة عند جماعة مَن قدّمنا ذكرهم من أئمّة أهل الكوفة، غير صحيحة عند جماعة من قدّمنا ذكرهم من أئمّة أهل المدينة»[٣٦]، يقصد مَن ذكرهم في الكلام على المرسل. وهذا بناءً على أنّ الحديث المدلَّس حكمه حكم المرسَل[٣٧]، وقال الزركشي: «لا شكّ أنّ روايته لا تُقبل على رأي مَن ردّ المراسيل، وإنّما الخلاف في ذلك فيمن قبِلها... وقال القاضي [الباقلّاني] في **التقريب**: التدليس يتضمّن الإرسال لا محالة؛ لاشتراكهما في حذف الواسطة... وقال به جمهور مَن قَبِل المرسل...»[٣٨].

وممّن قَبِل المرسَل والمدلَّس: الحنفية، على تفصيل عندهم، و«صحّح السراج الهندي أنّ العنعنة مطلقاً من قبيل الإسناد المتّصل»[٣٩].

والذي عليه المحدّثون أنّ المدلَّس «لا يُقبل إلّا أن يورده على وجه مبيَّنٍ غير محتملٍ للإيهام»، قال الخطيب: «هذا هو الصحيح عندنا»[٤٠].

---

(٣٥) بل حكى الرازيُّ قبول المرسل عن الجمهور، وقد حرَّرتُ المذاهب في قبول المرسل في تعليقي على: الشُّمُنّي، **العالي الرتبة**، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣٦) الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، ص ٧١.

(٣٧) صرّح بذلك إلكيا الطبري، كما في: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣١١، والحاكم كما سبق، ونقَل عنه ذلك ابن رجب الحنبلي، **في شرح علل الترمذي**، ج ١، ص ٣٥٤، وذكره الخطيب البغدادي في: **الكفاية في علم الرواية**، ص ٣٩٩، وابن الصلاح في: **علوم الحديث**، ص ٦١، وغيرهم.

(٣٨) الزركشي، المرجع نفسه، ج ٤، ص ٣١٣، وكذلك قال الخطيب البغدادي في: المرجع نفسه، ص ٣٩٥: «التدليس متضمن للإرسال لا محالة».

(٣٩) ابن الحنبلي، **قفو الأثر في صفو علوم الأثر**، ص ٧٢، وانظر: ظفر أحمد العثماني التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، حققه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة، ط ٣ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧١)، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٤٠) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص ٣٩٩، وانظر الاستدلال له في: نور الدين عتر، **أصول الجرح والتعديل** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٨)، ص ٩٧، وانظر استدلال الحنفية وإلزامَهم للمحدّثين بقبول مراسيل مَن قَبِلوا تدليسه في: التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، ص ١٥٧.

والذي لا بدّ من تقريره هنا، أنّ الأصوليّ والفقيه لا يُهملان الأسانيد بالكلّية كما قد يُتَوَهّم من الأقوال السابقة، وإلّا فيكفي اهتمامهم بطرق التحمّل وصيغ الأداء، بل إنّ الحافظ العلائيّ قال: «وإنّما حصل الوهم من إطلاق مَن قال مِن الأصوليّين: إذا قال غير الصحابي: قال رسول الله (ﷺ)، ونحو ذلك، ولا شكّ أنّ قبول مثل هذا يرفع ما عليه الاتّفاق في كلّ عصر من اعتبار الإسناد وتوقّف الحجّة بالخبر على عدالة ناقليه؛ فالقول به مُنابذ لهذا الاتّفاق، ثم إنّ كلّ ما تقدّم من الأدلّة وارد على هذا القول بالنسبة إلى كلّ طبقة من طبقات الرُّواة؛ لأنّ الخلل في الإسناد إذا تَطَرّق إليه من جهة الجهل براوٍ واحد، فكلّما تعدّدت الجهالة قَوِيَت جهات الخلل. وظهورُ فسادِ هذا القول غنيٌّ عن الإطالة فيه والله سبحانه وتعالى أعلم»[٤١]. قال: «فالظاهر عند التأمّل في أثناء استدلالهم أنّهم لا يريدونه [أي بالمعنى المطلق]، بل إنّما مُرادهم ما سقط منه التابعيّ مع الصحابيّ، أو ما سقط منه اثنان بعد الصحابيّ، ونحو ذلك»[٤٢].

وقد شَرَطوا أن يكون المرسِل من القرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية، كما أنّه لا خِلاف ـ عند مَنْ قَبِلَ المرسل ـ في اشتراط عدالة وثقة المرسِل، واشترط كثيرٌ منهم أن يكون المرسِل متحرِّياً في الرواية، لا يَروي إلّا عن ثقة، وهو اختيار أبي بكر الجصّاص من الحنفية[٤٣].

وممّا يتصل بالحديث عن الاتّصال والانقطاع، وَوَقَع الخلاف فيه بين المحدّث والأصولي: تعارضُ الوصل والإرسال، وقد ذكر الحاكم أنّ القسم

(٤١) العلائي، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، ص ٦٥، وانظر ص ٣٣ منه، وانظر حكاية ابن حجر لكلام العلائي في: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٠٠، ففيه زيادة، وتَبِعه عليه تلميذه السخاوي في: السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي** (بنارس، الهند) ج ١، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٤٢) نَقَله عنه ابن حجر في: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، تحقيق ربيع المدخلي، ج ٢، ص ٥٤٥، ولم أقف عليه في **جامع التحصيل في أحكام المراسيل** للعلائي، وسَبَق الوهمُ مني بِعَزْوِهِ إليه في تعليقي على: الشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ١٧٠.

(٤٣) انظر: أحمد بن علي الجصاص، **الفصول في الأصول**، ط ٢، تحقيق عجيل جاسم النشمي ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٤)، ج ٣ ص ١٤٦ وما بعدها؛ وأبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري: **معرفة علوم الحديث**، تحقيق معظّم حسين (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ٢٦، **والمدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، ص ٦٦؛ والخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص ٤٢٣، والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٤١٠ ـ ٤١١.

الثالث من الصحيح المختلَف فيه: «خبرٌ يرويه ثقةٌ من الثقات، عن إمام من أئمة المسلمين فيسنده، ثم يرويه عنه جماعة من الثقات فيرسلونه... فهذه الأخبار صحيحة على مذهب الفقهاء[٤٤]؛ فإن القول عندهم فيها قولُ من زاد في الإسناد أو المتن؛ إذا كان ثقة. فأمّا أئمّة الحديث، فإنّ القول فيها عندهم قول الجمهور الذين أرسلوه؛ لما يُخشى من الوهَم على هذا الواحد»[٤٥].

وحكى الخطيب أن أكثر أصحاب الحديث يرون الحكم في هذا وأشباهه للمرسَل، كما حكى جملة مذاهب في المسألة، منها: أنّ الحكم لمن أسنده إذا كان عدلاً ضابطاً، وإن خالفه غيره، واحداً كان أو جماعة. وصحّح هذا القول[٤٦]. قال ابن الصلاح: «وهو الصحيح في الفقه وأصوله»[٤٧]، وعليه جرى النووي في مصنفاته[٤٨]. قال شيخنا د. عتر: «وعليه العمل في الصحيحين وغيرهما لمن تأمّل صنيعهم، ما لم تكن قرينة على ترجيح الإرسال».

لكن قال الحافظ ابن رجب: «إنّ الخطيب ذكر ـ في كتاب **الكفاية** ـ للناسِ مذاهبَ في اختلاف الرواة في إرسال الحديث ووصله، كلُّها لا تُعرف عن أحد من متقدّمي الحفّاظ، إنّما هي مأخوذة من كتب المتكلّمين، ثمّ إنّه اختار أنّ الزيادة من الثقة تُقبل مطلقاً كما نصره المتكلّمون وكثير من الفقهاء، وهذا يخالف تصرّفه في كتاب **تمييز المزيد**، وقد عاب تصرّفَه في كتاب **تمييز المزيد** بعضُ محدّثي الفقهاء، وطمع فيه لموافقته لهم في كتاب **الكفاية**»[٤٩]. ثمّ ذكر أمثلة لترجيح الإرسال على الوصل من تصرّفات البخاري والدارقطني.

وقال البقاعي: «إنّ ابن الصلاح خلط هنا طريقة المحدّثين بطريقة

---

(٤٤) وهو قول أكثر علماء الأصول، كما قال ابن الوزير. انظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٣٩. انظر أيضاً: جمال الدين أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، **التبصرة في أصول الفقه**، شرحه وحققه محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٣٢٥، والزركشي، **البحر المحيط**، ج ٤، ص ٣٣٩.

(٤٥) الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٤٦) انظر: الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص ٤٥٠ و٤٦٥.

(٤٧) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٢٩.

(٤٨) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٨٢.

(٤٩) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤٢٨. وقد أجاب شيخنا د. عتر عن الخطيب في التعليق فانظره. وإنما أردتُ الاستشهادَ هنا للخلاف بين المحدّث والفقيه فقط.

الأصوليّين»[٥٠]، وكأنّ ابن الصلاح رجّح ما عليه العمل.

ومذهب المحدّثين ـ كما حقّقه ابن دقيق العيد والعلائي وابن حجر وغيرهم ـ أنّهم لا يحكمون في ذلك بحكم كلّي، بل يلجؤون إلى الترجيح بحسب وجوه الترجيح الكثيرة التي لا تنحصر[٥١]. ولهذا قال ابن رجب شارحاً طريقة المحدّثين: «معرفة صحّة الحديث وسقمه تحصل من وجهين: أحدهما: معرفة رجاله وثقتهم وضعفهم... والوجه الثاني معرفة مراتب الثقات وترجيح بعضهم على بعض عند الاختلاف: إمّا في الإسناد، وإمّا في الوصل والإرسال، وإمّا في الوقف والرفع، ونحو ذلك...»[٥٢].

٢ ـ اختلاف يعود لجهة التعليل في الإسناد

وقع الاختلاف بين المحدّثين والأصوليّين في مفهوم العلّة ابتداءً، بل وقع الاختلاف في مسمّى العلّة عند المحدّثين أنفسهم من جهتين: في كونها ظاهرة وخفيّة، أو خفية فقط؟ وقادحة وغير قادحة، أو قادحة فقط؟

أ ـ مسمى العلة عند المحدّثين

فقد توسّع المحدّثون المتقدّمون في إطلاق اسم «العلّة» على الأسباب الظاهرة والخفية في الحديث، لذلك نجد في كتب العلل الكثيرَ من الجرح بالكذب، والغفلة، وسوء الحفظ، وغير ذلك من أسباب الجرح، وهو ظاهرة عامّة في كتب العلل، حتى إنّ الترمذي سمّى النسخَ علّة[٥٣].

ومن أمثلة العلل الظاهرة: أولاً: أن يختلف ثقة ومجروح، إذ رواية المجروح مرجوحة ضعيفة من جهة ضعفه المتميز، وهو لو تفرّد فهو واهٍ فكيف به وقد خالف؟!. ثانياً: تعليل الحديث براوٍ غير منسوب، يشترك في إطلاقه راويان: ثقة ومجروح، كرواية وكيع بن الجراح عن النضر، لا يبيِّنه:

---

(٥٠) عن الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، ج ١، ص ٣٣٩.

(٥١) انظر: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٦٠٤ و٧٧٨؛ والزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٧٥، والسخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، (طبعة بنارس، الهند) ج ١، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤، والصنعاني، **توضيح الأفكار**، ج ١، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٥٢) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(٥٣) في: الترمذي، **العلل الصغير** (مع **شرح علل الترمذي** لابن رجب)، ص ٨.

وهو يروي عن النضر بن عربي وهو ثقة، وعن النضر الخزّاز وهو ضعيف[٥٤].

ثمّ جاء الحاكم فجعل «معرفة علل الحديث علماً برأسه؛ غير الصحيح والسقيم، والجرح والتعديل»[٥٥]، وقال: «إنما يُعلَّل الحديث من أوجهٍ ليس للجرح فيها مدخل؛ فإن حديث المجروح ساقطٌ واهٍ، وعلّة الحديث: يكثر في أحاديث الثقات أن يُحَدّثوا بحديث له علّة، فيخفى علمه فيصير الحديث معلولاً، والحجةُ فيه ـ عندنا ـ الحفظُ والفهم والمعرفة لا غيرُ»[٥٦]، وعليه بنى ابن الصلاح ومن جاء بعده، فقالوا: عِلل الحديث «عبارةٌ عن أسباب خفيةٍ قادحةٍ فيه»[٥٧].

وانبنى على ذلك قولهم: «وهذا الفنّ أغمض أنواع الحديث، وأدقُّها مسلكاً، ولا يقوم به إلّا من منحه الله تعالى فهماً غايصاً، واطّلاعاً حاوياً، وإدراكاً لمراتب الرواة، ومعرفة ثاقبة»[٥٨].

ومقتضى لفظ العلّة أنّها تؤثّر في الصحّة، ومن ثمّ استُغرب إطلاق الخليلي لها على ما ليس بقادح بقوله: «صحيح معلول»[٥٩]، كما اعتُرِضَ تعريفُ ابن الصلاح للصحيح: «ولا يكون شاذاً ولا معلّلاً»[٦٠]،

---

(٥٤) انظر: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٦٥٣ ـ ٦٥٤، وص ٦٤٢.

(٥٥) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ١١٢، والبلقيني، **محاسن الاصطلاح**، ص ٢٦٢. وتجب الإشارة إلى أنّ ابن دقيق العيد لم يذكر المعلّل ـ أصلاً ـ في كتاب **الاقتراح**؛ مقتصراً على ذِكر المضطرب، وأنّه أحد أسباب التعليل، وتَبِعه الذهبي، وزاد عليه بعضَ تفصيلٍ في التعليل وعدمه، لكنْ وَقَع اختلاف في نسختَي **الموقظة**: فجاء العنوان في الأولى «المضطرب»، وفي الأخرى «المعلّل»، فَجَمَع بينهما الشيخ أبو غدة رحمه الله، فَجَعل العنوان: «المضطرب والمعلّل» وعلّق عليه بقوله: «المعلل ممّا زاده الذهبي على كتاب شيخه: **الاقتراح**». انظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٥٢.

(٥٦) الحاكم النيسابوري، المرجع نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٥٧) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٥٩، وابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٩٥.

(٥٨) ابن حجر، **النكت**، ص ٢٩٥، وانظر: الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ١١٣ وما بعدها، وابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح**، ص ٢٥٩.

(٥٩) أبو يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث: (من تجزئة السلفي)**، دراسة وتحقيق وتخريج محمد سعيد بن عمر إدريس (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٣٧٨.

(٦٠) ابن الصلاح، المرجع نفسه، ص ١٥١، وتَبِعه ابن حجر العسقلاني، في **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ٥٩.

بأنّه كان ينبغي أن يَزيد فيه قيد القدح بأن يقول: ولا معلَّلاً بقادح(٦١).

ثمّ جاء ابن دقيق العيد، فابتدأ كتابه **الاقتراح** بتعريف الحديث الصحيح عند الفقهاء، وَوَفْق نظرهم، ثم قال: «وزاد أصحاب الحديث أن لا يكون شاذاً ولا معلَّلاً. وفي هذين الشرطين نَظَرٌ على مقتضى مذهب الفقهاء؛ فإنّ كثيراً من العلل التي يعلِّل بها المحدّثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء»(٦٢).

ولعلّ هذا ما دفع العراقي إلى تقييد العلّة بالقادحة في حدّ الصحيح من **ألفيّته**(٦٣)، ثم ذهب يدفع وجه الاعتراض على ابن الصلاح في عدم تقييده العلّة بالقادحة، وتَبِعه ابن حجر على مناقشة ذلك(٦٤). وعن هذا نشأ القول: علّة قادحة، وعلّة غير قادحة، وهو خلاف مقتضى لفظ العلّة عند المحدّث، وخلافُ صنيع النقّاد، وإلّا فأيُّ معنى للتعليل إنْ لم يَقدح؟ ولَكَان كلام الناقد لغواً. لكن لمّا اختلف النقّاد في بعض صور التعليل، فبعضهم أَعلّ بها وبعضهم لم يُعِلّ، سلّم المتأخّرون بإطلاق اسم العلّة على كلٍّ، لكنّهم اضطروا إلى تقسيمها إلى قادحة وغير قادحة(٦٥).

---

(٦١) انظر: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ١، ص ٢٣٥، لكن قال شيخنا د. عتر: إن معلَّلاً تدلّ على سبب قادح خفيٍّ، أما القول: من غير شذوذ ولا علة فَيُنتَقَد بأنه ينبغي تقييده بـ «قادحة»، فصاحب التعريف المذكور لا يخالف في اشتراط ذلك.

(٦٢) وقد فَهِم اللاحقون أنّ ابن دقيق هنا اعترض على تعريف ابن الصلاح، وراحوا يُجيبون على هذا الاعتراض المفترَض، مع أنّ كلام ابن دقيق كلامٌ مستقلّ وليس اعتراضاً، نعم هو استحسن أن يقال: إنه التعريف المُجْمَع على صحّته، رعايةً لمذهب الأصوليّين والفقهاء. انظر مثلاً: عبد الرحيم بن الحسين العراقي، **التقييد والإيضاح لِمَا أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح** (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص٢٠؛ وابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٩، والصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، ج ١، ص ١٤، وقارن ذلك بحكاية الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٠٣ لكلام ابن دقيق، وكذلك محمد بن إبراهيم الوزير، **كتاب تنقيح الأنظار في معرفة علوم الآثار**، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق وعامر حسين (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩)، ج ١، ص ١٣.

(٦٣) العراقي، **ألفية الحديث** (مع شرحها: **فتح المغيث** للسخاوي، بنارس؛ الهند)، ج ١، ص ١٢.

(٦٤) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٦٥) قارن بـ: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٦٤٨ و٦٥٢؛ إذ ذكر «ما أُطلق عليه مسمّى العلّة ولا أثر له على ثبوت الحديث»، وحَكَى عن الدارقطني أنه يُعِلّ بالقادح وغير القادح، وحمزة المليباري، **علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣)، ص ١١٩؛ فإنه ذَكَر أن العلة كلها قادحة، وأنها تقع في أحاديث الضعفاء وأحاديث الثقات سواءً. ومن الغريب ما وقع في كتاب عبد الكريم إسماعيل صبّاح، **الحديث الصحيح ومنهج علماء** =

أمّا قول الصنعاني عن المحدّثين: إنهم «يَشترطون في الصحيح السلامةَ من العلّة مطلقاً»، فليس دقيقاً؛ قال: «فَزِيادة القادحة في وَصْف العلة زيادةٌ قادحةٌ في صحّة الرسم على أصلهم، فَحَذْف ابنِ الصلاح لها هو الصواب، وإثباتُ الشيخ زين الدين لها صَيَّر رَسْمه على اصطلاح الفقهاء». وَوَجْهُ عدَمِ دقَّته إفادةُ كلامه أنه سَلَّم بانقسام العلّة إلى قادح وغير قادح، وهذا لا يستقيم مع اعتبارِهِ تقييدَ العلة بـ «القادحة» ـ في **لسان المحدّثين** ـ للكشف لا للاحتراز[٦٦]، كما أنّ ابن الصلاح نفسه لا ينازع في اشتراط القدح في العلّة.

قال ابن الصلاح: «ثم إن بعضهم [يعني الخليلي] أطلق اسم العلّة على ما ليس بقادح من وجوه الخلاف نحو إرسال مَنْ أرسل الحديث الذي أسنده الثقة الضابط...»[٦٧]. وقال قبل ذلك: «وكثيراً ما يُعلّلون الموصول بالمرسل...»، وتبعه ابن حجر في **النزهة**[٦٨]، و«ليس هذا من قبيل المعلول على اصطلاحه، وإن كان علّةً في الجملة»[٦٩]، فالإرسال أو الانقطاع ليس علّة خفية، كما أنّ «تعليلهم الموصول بالمرسل أو المنقطع، والمرفوع بالموقوف أو المقطوع ليس على إطلاقه، بل دائر على غلبة الظنّ بترجيح أحدهما على الآخر بالقرائن التي تحفّه»[٧٠]. لكنّ شيخنا د. عتر ذهب إلى أنّ هذا يدخل في العلّة، وأنه خفيّ؛ بالنظر لظاهر الرواية المتّصلة، فلمّا تَرَجّح الإرسال عُرِف أنّ المتصل مُعَلّ.

وتأثير العلّة ـ عند المحدّثين ـ ليس مطلقاً، بل فيه تفصيل: فالعلّة تكون في الإسناد فتقدح فيه دون المتن، أو فيه وفي المتن معاً[٧١]. فمن الأول: حديث يَعلى بن عبيد عن سفيان الثوري عن عمرو بن دينار عن ابن عمر عن

= **المسلمين في التصحيح** (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨)، ص ١٥٥، فإنّه ذَكَر أنّ للعلّة ثلاثةَ شروط عند جمهور المحدّثين: أن يكون ظاهرُ الحديث السلامةَ منها، وأن تكون خفية، وأن تكون قادحة!. وبتأمّل ما ذكرناه يَظهر فسادُ هذا التنظير، وللمؤلّف مثلُ هذا في كتابه في غير موضع!.

(٦٦) الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، ج ١، ص ١٥.

(٦٧) ابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص ٩٣، والخليلي، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث: (من تجزئة السلفي)**، ج ١، ص ١٦٠ ـ ١٦٣.

(٦٨) ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ٩٢.

(٦٩) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣١٣.

(٧٠) المرجع نفسه، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٧١) انظر التفصيل في أثر العلة في: المرجع نفسه، ص ٣١٤، وقد صنّفها إلى ما يَقدح في السند، أو في المتن، أو فيهما، وما لا يقدح.

النبي (ﷺ): «البيعان بالخيار...»، والعلّة فيه قولُه: عن عمرو بن دينار، وإنّما هو عبد الله بن دينار، هكذا رواه الأئمّة من أصحاب سفيان عنه، فوهم يَعلى بن عبيد فعَدَل عن عبد الله إلى عمرو، وكلاهما ثقة[٧٢] وهذه مسألة صناعية لصيقة بعمل المحدّث لا يهتمّ لها الأصولي[٧٣].

ومن الأوّل كذلك: ما قاله ابن أبي حاتم: سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه أبو نُعيم الفضل بن دُكين عن سفيان عن منصور عن الشعبي عن المقداد أبي كريمة الشامي عن النبي (ﷺ) في قصّة الضيافة؟. قال أبي: هذا خطأ، إنّما هو المقدام بن معدي كرب، كان خرج الشعبي إلى عبدالعزيز بن مروان أخي عبد الملك فلقي المقدام بحمص، لا أعلم أحداً من أصحاب النبي (ﷺ) هناك غيره، وقد كان عدّةٌ من أصحاب النبي (ﷺ) أحياءً،... وقال أبو زرعة: الصحيح: المقدام بن معدي كرب، وكنيته: أبو كريمة»[٧٤]. فهذه علّة في السند قادحة فيه، غير قادحة في المتن[٧٥].

ومثال الثاني: حديث المغيرة بن مسلم عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً: «إذا استهلّ الصبي ورِث وصُلّي عليه». أخرجه النسائي بهذه الطريق، ثم خرّجه من طريق ابن جريج عن أبي الزبير موقوفاً، وقال: هو أصحّ[٧٦]. وقال في المغيرة: «عنده عن أبي الزبير غيرُ حديثٍ منكر»[٧٧]، وأعلّه الترمذي

---

(٧٢) انظر: ابن الصلاح: **مقدمة ابن الصلاح**، ص ٢٦٠.

(٧٣) قال ابن دقيق العيد في الاقتراح ـ في أثناء الحديث عن المضطرب في نحو هذا ـ: «فههنا مقتضى مذاهب الفقهاء والأصوليّين أن لا يضرّ هذا الاختلاف؛ لأنّه إن كان الحديث عن هذا المعيَّن، فهو عدل». انظر: محمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد، **الاقتراح في بيان الاصطلاح**، دراسة وتحقيق قحطان عبد الرحمن الدوري (بغداد: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٢). والصحيح أن هذا التعليل ليس بقادح، كما قرّره ابن الصلاح؛ لأنّ الحديث كيفما دار، دار على ثقة، ولهذا أمثلة كثيرة من هدي الساري وغيره.

(٧٤) عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، تحقيق فريق من الباحثين؛ بإشراف سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجُرَيسي (الرياض: [د. ن.]، ٢٠٠٦)، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٧٥) نور الدين عتر، **لمحات موجزة في أصول علل الحديث**، ط ٢ (دمشق: مطبعة الملاح، ٢٠٠٥)، ص ١٥٥.

(٧٦) أحمد بن علي بن شعيب النسائي، **السنن الكبرى**، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، كتاب الفرائض، باب توريث المولود إذا استهلّ، ج ٤، ص ٧٧.

(٧٧) أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق محمد يوسف البنوري ([القاهرة]: دار الحديث، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، ج ٢، ص ٢٠٠، وابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ج ١، ص ٦٣٩.

بالاضطراب، ورجّح روايته عن جابر موقوفاً[٧٨]. فهذه علّة قادحة في السند والمتن معاً؛ لأنّ الحديث لم يثبت من طريق أخرى صحيحة.

في هذا التفصيل يكمن اختلاف المحدّث والأصولي في التعليل: فالمحدّث شديد العناية بالأسانيد، حتى إنّه يجعل كلّ سند حديثاً برأسه، وينظر فيه، ويبيّن ما فيه من علّة، ولذلك كثيراً ما كان حكمه جزئيّاً على خصوص تلك الطريق، أو ذلك الإسناد، فوجب على الناظر في كتب العلل أن يدقّق النظر، فلا يعمّم الحكم إلّا بعد استقصاء الطرق. كما أنّ الحكم على السند أو الطريق لا يستلزم بالضرورة الحكم على المتن، وهذا برهان عملي على دقّة نظر المحدّث وعدم اكتفائه بالنظر في الإسناد فقط، فالعلّة التي تؤثّر في السند ربّما لا تؤثّر في المتن.

ب ـ مسمّى العلّة عند الأصولي

أمّا العلّة عند الأصوليّ، فالأصل فيها أنّها تستعمل في باب القياس، وأنها المعرِّف للحكم[٧٩]، لكن المعوَّل عليه هنا ليس اللفظ، بل المعنى، وإن كان بعض الحنفية استعمل لفظ العلّة حين الكلام على ردّ أخبار الآحاد، فقال: «ورَدُّ أخبار الآحاد لعللٍ عليه عملُ الناس»[٨٠]. فالعلّة المرادة هنا هي السبب الذي لأجله يُردّ الحديث، ولذلك تَكَلّم الأصوليُّون في هذا تحت باب شروط العمل بأخبار الآحاد، أو شروط الخبر، أو المروي، ونحو ذلك، فإذا انتفى شرط امتنع العمل بالخبر، وكان ذلك علّةً فيه. وعلى هذا المعنى العامّ، يدخل في العلّة عند الأصولي: النسخ، وبعض صور مشكل الحديث، وهما بابان مخصّصان لأحاديثَ تُرك العمل بها لعلّةٍ، وبهذا يظهر أنّ تسمية أبي حاتم الرازيّ والترمذي النسخَ «علّة»[٨١] وارد على طريقة الفقهاء والأصوليّين،

---

(٧٨) انظر: محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط ٢ (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٨م)، كتاب الجنائز: باب: ما جاء في ترك الصلاة على الجنين حتى يستهل، ج ٣، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٧٩) تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٣، ص ٤٠.

(٨٠) الكلام لعيسى بن أبان، وأكثر من استعمال لفظ العلّة في هذا السياق: الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٣، ص ١١٣ و١١٧ وغيرها.

(٨١) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، رقم ١١٤، والترمذي، **العلل الصغير** (مع شرحه: شرح **علل الترمذي** لابن رجب)، ص ٤.

فإنّهما لم يبيّنا علّةً حديثية تضعف الحديث، وإنما ذكرا سبب ترك العمل بالحديث لكونه منسوخاً، وهذه علّة فقهية(٨٢).

ج ـ اختلافات المحدّثين في التعليل

وثمّة تداخل فيما يُسَمّى علّة، بين المحدّثين أنفسهم، وبينهم وبين الأصوليّين والفقهاء، ومن صوره: «الحديث الذي يرويه العدل الضابط عن تابعيٍّ مثلاً عن صحابيٍّ، ويرويه آخرُ مثله سواءً عن ذلك التابعي بعينه، لكن عن صحابيّ آخر، فإنّ الفقهاء وأكثر المحدّثين يجوّزون أن يكون التابعي سمعه منهما معاً؛ إن لم يمنع منه مانع، وقامت قرينة له»(٨٣).

وإنّما وقع الاضطراب السابق في تصوير العلّة عند المحدّثين وأنّها قادحة مطلقاً أو قادحة وغير قادحة، من جهة محاولة الجمع بين نظر المحدّث ونظر الأصولي في حدٍّ واحد للصحيح، وفي التعليل على وجه الخصوص، وكذلك في محاولة تجاوز الخلاف في بعض أوجه التعليل بين المحدّثين أنفسهم.

وبيان ذلك أنّ ثمّة صوراً اختلف فيها المحدّثون هل يقع بها التعليل، أم لا؟ ومن أمثلتها: التفرّد، فقد وقع الاختلاف في بعض صُوَره، وهل يُقبل تَفَرُّد الثقة مطلقاً؟ وهل لذلك قانونٌ ضابطٌ، أم لا؟

قال البَرْدِيجي: «فأمّا أحاديث قتادة التي يرويها الشيوخ مثل حمّاد بن سلمة وهمام وأبان والأوزاعي: يُنظر في الحديث، فإن كان الحديث يُحفظ من غير طريقهم عن النبي (ﷺ)، أو عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) من وجه آخر: لم يُدفع، وإن كان لا يُعرف عن أحد عن النبي (ﷺ) ولا من طريق عن أنسٍ إلّا من رواية هذا الذي ذكرتُ لك: كان منكراً»، وقال أيضاً: إن تفرّد الثقة من طريق صحيح «لا يضرّه ألّا يرويه غيره إذا كان متن الحديث معروفاً، ولا يكون منكراً ولا معلولاً».

وقال في حديث رواه عمرو بن عاصم عن همام عن إسحاق بن أبي طلحة عن أنس (رضي الله عنه) أنّ رجلاً قال للنبي (ﷺ): «إني أَصبْتُ حداً فأَقِمْهُ

---

(٨٢) انظر: ابن رجب، **شرح علل الترمذي**، ص ٨.

(٨٣) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ١٧، وانظر أمثلة لذلك في القسم الثاني من الحديث المقلوب، من **فتح المغيث**، ج ١، ص ٣٢٥، وانظر أيضاً: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٩ حيث قال: «ومن هذا جملة كثيرة».

عليّ. . .» : «هذا عندي حديث منكر، وهو عندي وهمٌ من عمرِو بنِ عاصم».

ونقل ابنُ أبي حاتم عن أبيه أنّه قال: «هذا حديث باطل بهذا الإسناد». وهذا الحديث مخرّج في **الصحيحين** من هذا الوجه، . . . ولعلّ أبا حاتم والبرديجي إنّما أنكرا الحديث؛ لأنّ عمرَو بنَ عاصم ليس هو ـ عندهما ـ في محلّ من يُحتمل تفرُّده بمثل هذا الإسناد، والله أعلم»[٨٤].

وقد استنكر الإمام أحمد حديثاً للإمام المشهور الأوزاعي: قال المروذي: قلتُ لأبي عبد الله: «أتعرفُ عن الوليد عن الأوزاعي عن يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ): «متى كُتِبتَ نبياً؟». قال: هذا منكر، هذا من خطأ الأوزاعي، يخطئ كثيراً على يحيى بن أبي كثير»[٨٥]، وقد أنكره البخاري: قال الترمذي: «سألت محمّداً ـ يعني البخاري ـ عن هذا الحديث، فلم يعرفه»[٨٦].

أمّا الإمام الترمذي، فقد رواه في السنن، وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)، لا نعرفه إلّا من هذا الوجه. وفي الباب عن ميسرة الفجر»[٨٧].

وقال عبد الله: «حدثتُ أبي بحديث حدّثناه عثمان بن أبي شيبة، قال: حدّثنا أبو خالد الأحمر، عن ثور بن يزيد عن أبي الزبير عن جابر (رضي الله عنه) عن

---

(٨٤) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ج ١، ص ٤٥١ ـ ٤٥٣.

(٨٥) أحمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، رواية المَرُّوذيّ وغيره، تحقيق وصي الله عباس (بومباي، الهند: الدار السلفية، ١٩٨٨م)، ص ١٥٠ ـ ١٥١، رقم ٢٦٨، ولفظه مختلف قليلاً، وعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، **المنتخب من العلل للخلال**، تحقيق طارق بن عوض الله (الرياض: دار الراية، ١٩٩٨)، ص ١٧٣. والإمام أحمد لا يُطلق النكارة على مطلق التفرُّد كما شاع، وإنما يَستنكر الحديث الذي رواه بعض الثقات إذا أثار ريبة بأنْ لم يعرف ذلك الحديث من مصدر آخر، أو برواية ما يشهد له من أحاديث أخرى أو بالعمل بمقتضاه، كما أوضحه: أبو بكر بن الطيب كافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥)، ص ٣٠٢ و٢٧٢، وعبد الرحمن السلمي، «الحديث المنكر عند نقاد الحديث»، بإشراف محمد سعيد بخاري (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ج ١، ص ٦١.

(٨٦) أبو عيسى محمد الترمذي، **علل الترمذي الكبير**، رتبه على كتب الجامع أبو طالب القاضي؛ حققه وضبط نصه وعلق عليه صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري ومحمود محمد خليل الصعيدي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩)، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٨٧) أبو عيسى محمد الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد شاكر [وآخرين] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٥، ص ٥٨٥، رقم ٣٦٠٩. ولفظ الحديث: «متى وجبَتْ لك النبُوّة؟. . .».

النبي (ﷺ): «تسليم الرجل بأصبع واحدة يشير بها فعلُ اليهود» فقال أبي: هذا حديث منكر، أنكره جداً»[88].

أمّا الذهبي، فقد ذكر هذا الحديث من جملة ما أُنكر على الإمام الثقة الحافظ عثمان بن أبي شيبة، ثمّ قال: «عثمان لا يحتاج إلى متابع، ولا يُنكر له أن يتفرّد بأحاديث لسعة ما روى، وقد يغلط، وقد اعتمده الشيخان في **صحيحيهما**. . .»[89].

وممّا اختُلف فيه كذلك: حديث سليمان بن بلال عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة (﵂) أنّ النبي (ﷺ) قال: «نِعْمَ الإدامُ الخلّ»، فقد احتجّ به مسلم في **الصحيح**[90]، وقال الترمذي: «حديث حسن صحيح، غريب من هذا الوجه، لا نعرفه من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة (﵂) إلّا من حديث سليمان بن بلال»[91]، وقال الذهبي: «حديث صحيح غريب فردٌ على شرط الشيخين»[92]. وقد ذهب بعض كبار النقّاد إلى إنكار هذا الحديث، منهم: أحمد بن حنبل، وأحمد بن صالح المصري، وأبو حاتم الرازي[93].

قال الحافظ ابن رجب: «وأمّا تصرُّف الشيخين والأكثرين فيدلّ على خلاف هذا، وأنّ ما رواه الثقة عن الثقة إلى منتهاه ـ وليس له علّة ـ فليس بمنكر، وقد قال مسلم في أول كتابه: حُكم أهل العلم والذي نعرف من مذهبهم في قبول ما يتفرّد به المحدّث من الحديث: أن يكون قد شارك الثقات

---

(٨٨) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، (رواية ابنه عبد الله) تحقيق وصي الله بن محمد عباس (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٥٥٧، والحديث رواه: أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى، في **مسنده**، تحقيق حسين أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤)، ج ٣، ص ٣٩٧، وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، في **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٦م)، رقم ٤٤٣٧.

(٨٩) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ٥، ص ٤٩.

(٩٠) مسلم، **صحيح مسلم**، الحديث رقم ٢٠٥١.

(٩١) الترمذي، **سنن الترمذي**، الحديث رقم ١٨٤٠.

(٩٢) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرناؤوط ونعيم العرقسوسي، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ج ١٢، ص ٢٣٠.

(٩٣) انظر: أبو الفضل بن عمار الشهيد، **علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم** (نسخة خاصة)، ص ١٠٩ ـ ١١٠، وابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ٢، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣. وانظر أيضاً مناقشة الحديث وترجيح صحّته في: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٦٦٠ ـ ٦٦٣.

من أهل الحفظ في بعض ما رووا، وأمعن في ذلك على الموافقة لهم، فإذا وُجد كذلك ثمّ زاد بعد ذلك شيئاً ليس عند أصحابه، قُبلت زيادته»(٩٤).

وقال أبو يعلى الخليلي: «الذي عليه حُفّاظ الحديث: أنّ الشاذّ ما ليس له إلّا إسناد واحد يشذّ بذلك شيخٌ، ثقةً كان أو غير ثقة، فما كان عن غير ثقة فمتروك لا يُقبل، وما كان عن ثقة يُتوقّف فيه ولا يُحتجّ به»(٩٥).

والذي خلص إليه الحافظ ابن رجب في المسألة: أن «أكثر الحُفّاظ المتقدّمين يقولون في الحديث إذا تفرّد به واحد ـ وإن لم يروِ الثقات خلافه ـ إنّه لا يُتابع عليه، ويجعلون ذلك علّةً فيه؛ اللهمّ إلّا أن يكون ممّن كثر حفظه، واشتهرت عدالته وحديثه، كالزهري ونحوه، وربّما يستنكرون بعض تفرُّدات الثقات الكبار أيضاً، ولهم في كلّ حديث نقد خاصّ، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»(٩٦).

والذي استقرّ لدى المتأخّرين أنّ انفراد الثقة بحديث: ليس بمنكرٍ مردودٍ؛ إذا كان الثقة ضابطاً متقناً(٩٧). ويبدو لي هذا مشياً على طريقة الفقهاء والأصوليّين؛ فإنّ المحدّثين لا يطردون هذا بقانون عامّ كما تقدم عن عدد من الأئمّة.

فهذه ثلاثة مذاهب عند المحدّثين: قبول تفرُّد الثقة مطلقاً، والتوقُّف فيه، والتخيُّر بناءً على ذوق الناقد؛ وهو ليس ذوقاً بالتشهّي وإنّما يستند إلى القرائن والخبرة بحكم الاختصاص والممارسة. وليس هدفي هنا بحث مسألة التفرّد ولا الترجيح، بل إثبات الخلاف، على عكس ما تجري عليه كتب المصطلح من محاولة ضبط الأقوال على مذهب واحد، تحت مسمّى التحرير أو التحقيق.

وهذا الاختلاف ليس قاصراً على التعليل بالتفرُّد، وإنّما جُعل هذا مثالاً، فالمدقّق يجد اختلافاً بينهم في غيره، نحو اجتهادهم في التعليل بكون الراوي يجمع بين الشيوخ بإسناد واحد(٩٨) وغيره، والخلاف بين المحدّثين يَتَوجّه إلى

---

(٩٤) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ج ١، ص ٤٥٦، وكلام مسلم في مقدمة **صحيحه**، ج ١، ص ٤.

(٩٥) الخليلي، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث: (من تجزئة السلفي)**، ج ١، ص ١٧٦.

(٩٦) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٩٧) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ١، ص ٥٧.

(٩٨) انظر ذلك في: ابن رجب الحنبلي، **شرح العلل**، ص ٦٧٢ وما بعدها.

الفروع والتطبيقات لا إلى أصول العلم وقواعده، وللقرائن فيه أثرٌ مُهمّ، وهي موضع نَظر واجتهاد كبير، فليُتَنَبَّه!

وممّا يُثبت هذا الاختلافَ في مذاهب النقّاد في التعليل: ما ذكره الحافظ ابن رجب الحنبلي حين قال:

«قاعدة: إذا روى الحُفّاظ الأثباتُ حديثاً بإسناد واحد، وانفرد واحد منهم بإسناد آخر:

ـ فإن كان المنفرد ثقة حافظاً: فحكمه قريب من حكم زيادة الثقة في الأسانيد أو في المتون، وقد تقدّم الكلام على ذلك.

وقد تردّد الحُفّاظ كثيراً في مثل هذا، هل يُرَدّ قول من تفرّد بذلك الإسناد لمخالفة الأكثرين له؟ أم يُقبل قولُه لثقته وحفظه؟. ويَقْوى قبول قوله إن كان المرويُّ عنه واسعَ الحديث يمكن أن يحمل الحديث من طرق عديدة، كالزهري والثوري وشعبة والأعمش...

ـ وأمّا إن كان المنفرد عن الحُفّاظ سيّءَ الحفظ: فإنّه لا يُعْبَأُ بانفراده ويُحكم عليه بالوهم...

ـ فإن كان المنفرد عن الحُفّاظ ـ مع سوء حفظه ـ قد سلك الطريق المشهور، والحُفّاظ يخالفونه: فإنّه لا يكاد يُرتاب في وهمه وخطئه؛ لأنّ الطريق المشهور تسبق إليه الألسنة والأوهام كثيراً، فيسلكه من لا يحفظ...

وأبو حاتم كثيراً ما يعلّل الأحاديث بمثل هذا، وكذلك غيره من الأئمّة. وقد سبق إلى نحو ذلك ابن عيينة وابن مهدي، فإنّ مالكاً روى عن صفوان بن سُليم عن عطاء بن يسار عن النبي (ﷺ) قال: «أنا وكافل اليتيم في الجنّة كهذه من هذه»[99]. وخالفه ابن عيينة، فرواه عن صفوان بن سليم

---

(٩٩) حديث مالك عن صفوان، مرويٌّ بلاغاً في: مالك بن أنس، **موطأ الإمام مالك**، برواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ج ٢، ص ٩٤٨، رقم ١٧٠٠، ورواه: أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢)، ج ٦، ص ٢٨٣، رقم ١٢٤٤٣.

وحديث سفيان بن عيينة عن صفوان عن أنيسة عن أم سعيد الفهرية عن أبيها مرفوعاً: رواه الحميدي في: **مسند الحميدي**، تحقيق حسين سليم أسد (دمشق: دار السقا، ١٩٩٦م)، ج ٢، ص ٨٦، رقم ٨٦١؛ وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الأدب المفرد**، تحقيق سمير =

عن أنيسة عن أمّ سعيد بنت مرّة الفهرية عن أبيها عن النبي (ﷺ).

ورجّح الحُفّاظ كأبي زرعة وأبي حاتم قولَ ابن عيينة في هذا الإسناد على قول مالك.

قال الحُمَيْدِي: قيل لسفيان: إنّ عبد الرحمن بن مَهْدي يقول: إنّ سفيان أصوب في هذا الحديث من مالك. قال سفيان: وما يُدريه؟ أدرك صفوان؟ قالوا: لا، لكنّه قال: إنّ مالكاً قال: عن صفوان عن عطاء بن يسار، وقال سفيان: عن أنيسة عن أمّ سعيد بنت مرّة عن أبيها، فمن أين جاء بهذا الإسناد؟!. فقال سفيان: ما أحسنَ ما قال! لو قال لنا: صفوان عن عطاء بن يسار؛ كان أهون علينا من أن نجيء بهذا الإسناد الشديد...[100].

واعلم أنّ هذا كلّه إذا عُلم أنّ الحديث الذي اختُلف في إسناده حديثٌ واحد، فإنْ ظَهَر أنّه حديثان بإسنادين لم يُحكَم بخطأ أحدهما. وعلامة ذلك أن يكون في أحدهما زيادةٌ على الآخر، أو نَقصٌ منه، أو تغيُّرٌ يُستدلّ به على أنّه حديث آخر، فهذا يقول علي بن المديني وغيرُه من أئمّة الصنعة: هما حديثان بإسنادين... وكثير من الحُفّاظ كالدارقطني وغيره لا يراعون ذلك، ويَحْكمون بخطأ أحد الإسنادين وإن اختلف لفظ الحديثين؛ إذا رجع إلى معنى متقارب، وابن المديني ونحوه إنّما يقولون: هما حديثان بإسنادين إذا احتمل ذلك وكان متن ذلك الحديث يُروى عن النبي (ﷺ) من وجوه متعدّدة، كحديث الصلاة على النبي (ﷺ)»[101].

فهذا وأمثاله[102] يدلّ على اختلاف مذاهب النقّاد في فروع التعليل

= الزهيري (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٨م)، ج ١، ص ٧٢، رقم ١٣٣؛ وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط ٢ (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣)، ج ٢٠، ص ٣٢٠، رقم ٧٥٨، والحارث كما في: نور الدين أبو الحسن علي بن سليمان الهيثمي، **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**، تحقيق ودراسة حسين أحمد صالح الباكري، ٢ ج (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٨٥١، رقم ٩٠٤، والبيهقي في: **السنن الكبرى**، ج ٦، ص ٢٨٣، رقم ١٢٤٤٥.

(١٠٠) انظر كلام الحميدي في: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٦، ص ٢٨٣.

(١٠١) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٧١٩ ـ ٧٣٠. وقد ذَكَر أمثلة عديدة على تلك الأحوال، فليُرَاجَع.

(١٠٢) انظر مثلاً: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٣٥؛ والسخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ١٧، وأبو بكر محمد بن موسى الحازمي، **شروط الأئمة الخمسة**، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة، ص ١٨٢، وكذلك تقسيم بعضهم =

وتطبيقاته، كاختلاف مذاهب الفقهاء والأصوليّين في الفقه، والعِلل علمٌ قائم برأسه، مُتشعّب المسالك، تختلف فيه الأنظار والمَلَكات، فضلاً عن أنّ ما سبق يوضح عمق النقد الحديثي لدى النقّاد وأنّه ليس مجرّد نظر في ظواهر الأسانيد كما قد يُتوهّم.

د ـ الاختلاف بين المحدّث والأصولي في العلّة ووجهه

والاختلاف بين المحدّث والأصولي في العلّة واقعٌ، وقد أقرّت به نصوص عدّة من أقوال العلماء، منها:

قول أبي الحسن ابن الحصار الأندلسي: «إنّ للمحدّثين أغراضاً في طريقهم احتاطوا فيها وبالغوا في الاحتياط، ولا يلزم الفقهاءَ اتّباعُهم على ذلك»[١٠٣]، وقول ابن دقيق العيد في الحديث الصحيح: «وزاد بعض أصحاب الحديث: ألّا يكون شاذّاً ولا معلّلاً. وفي هذين الشرطين نظرٌ على مقتضى مذهب الفقهاء؛ فإنّ كثيراً من العلل التي يعلّل بها المحدّثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء»[١٠٤]. قال ابن حجر: «فقوله: (إنّ كثيراً) يدلّ على أنّ من العلل ما يجري على أصول الفقهاء، وهي العلل القادحة»[١٠٥].

وقد ذكر الزركشي (٧٩٤هـ) العلل التي يُعِلُّ بها المحدّثون الحديث، ثمّ قال: «وكلُّ ذلك غيرُ لازم في قبول أخبار الآحاد ـ أي عند الفقهاء ـ ؛ لأنّ الأصل هو العدالة والضبط»[١٠٦]. ونحوه قول البلقيني (٨٠٥هـ): «ومن يقبل المرسل لا يشترط ما يخرجه [من تعريف الحديث الصحيح]، ومن لا يقبله من الفقهاء والأصوليّين لا يعتبر كثيراً من العلل التي يعتبرها المحدّث، بل القادح عنده ما نافى العدالة أو الضبط...»[١٠٧].

= للصحيح إلى متّفق عليه ومختلف فيه. والاختلاف فرع عن كون علم الحديث علماً اجتهاديّاً محلُّه النظر والقرائن.

(١٠٣) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٠٦.

(١٠٤) محمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد، **الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح**، دراسة وتحقيق عامر حسن صبري (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦)، ص ١٨٦.

(١٠٥) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٩، وقارن بـ: السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ١٦.

(١٠٦) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٢٠٩ ـ ٢١١.

(١٠٧) البلقيني، **محاسن الاصطلاح**، ص ١٥٢.

ووجه الخلاف بين نظر المحدّث ونظر الأصولي في التعليل:

أنّ العلّة عند المحدّث أكثر ما تقع في الإسناد، وعند الأصولي أكثر ما تقع في المتن، وأنّ أثر العلّة عند المحدّث يكون من حيث الصحّة والضعف، وأنّ أثرها عند الأصولي يكون من حيث العمل والترك، فقد سبق أنّ الفقيه والأصولي قد يصحّح الحديث من غير جهة الإسناد لاعتبارات خاصّة به وأنّه إنّما ينشغل بالعمل. قال السخاوي: «وبالجملة، فالشذوذ سبب للترك إمّا صحّة أو عملاً، بخلاف العلّة القادحة كالإرسال الخفي، فتؤذي بوجودها الصحّة الظاهرة، ويمتنع معها الحكم والعمل معاً»[(١٠٨)].

وأنّ «مدار التعليل في الحقيقة [عند المحدّث] على بيان الاختلاف»[(١٠٩)]، في حين أنّ «نظر الفقهاء والأصوليّين يميل إلى اعتبار التجويز الذي يمكن معه صدق الراوي وعدم غلطه، فمتى حصل ذلك، وجاز ألّا يكون غلطاً، وأمكن الجمع بين روايته ورواية من خالفه بوجه من الوجوه الجائزة: لم يُترك حديثه»[(١١٠)]. ولهذا قال البلقيني في سياق كلامه على الحديث المقلوب: «ولو فتحنا باب التأويلات لاندفع كثير من عِلل المحدّثين»[(١١١)].

وأنّ العلل عند المحدّث غير محصورة، قال الخليلي: «العلّة تقع للأحاديث من أنحاء شتّى، لا يمكن حصرها»[(١١٢)]، بينما هي عند الأصولي والفقيه محصورة، قال الحازمي: «ينبغي أن يُعلم أنّ جهات الضعف متباينة متعدّدة، وأهل العلم مختلفون في أسبابه، أمّا الفقهاء فأسباب الضعف عندهم محصورة، وجُلُّها منوطٌ بمراعاة ظاهر الشرع، وعند أئمّة النقل أسبابٌ أخرُ مرعيّة عندهم، وهي عند الفقهاء غير معتبرة»[(١١٣)].

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ وصف ابن الحصار لمنهج المحدّثين بأنّه «احتياط ومبالغة في الاحتياط»، يقابِل وصف الحازمي لمنهج الفقهاء بأنّ «جُلّه منوط بمراعاة ظاهر الشرع»، فحاوَلَ كلٌّ منهما التهوينَ من منهج الآخر، وإلّا

(١٠٨) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ١٨ ـ ١٩.
(١٠٩) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٩٥.
(١١٠) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٠٤ ـ ١٠٦.
(١١١) البلقيني، **محاسن الاصطلاح**، ص ٢٨٦.
(١١٢) الخليلي، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث: (من تجزئة السلفي)**، ج ١، ص ١٦٠.
(١١٣) الحازمي، **شروط الأئمة الخمسة**، ص ١٧٣.

فإنّ منهج المحدّثين ليس احتياطاً، بل هو منهج علمي أساسُه النظرُ الاجتهادي والممارسةُ وتَتَبُّع القرائن، كما أنّ منهج الأصوليّين والفقهاء ليس مجرّد مراعاة لظاهر الشرع، فالمشيُ على الظواهر ليس عملَ الفقيه الذي يَسبر أغوار النصوص ودلالاتها ليستنبط منها الأحكام، فضلاً عن أنّ الأصولي هو صاحب الاختصاص بمعرفة دلالات النصوص وتحقيق المناط ومعرفة العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والناسخ والمنسوخ، والظاهر والمؤوّل، ومختلف الحديث ومشكله، فمَن يختصّ بهذا كلّه لا يُقال عنه: إنه يمشي على الظواهر!.

ثمّ إنّ كلام الرجلين مُجمَلٌ غيرُ مفسَّر، فلا يَصلح قَبوله على إطلاقه وإيهاماته المخالِفة لمقتضى منهج المحدّثين ومنهج الفقهاء، والله أعلم.

هـ ـ من صور الخلاف بين المحدّث والأصوليّ

وقد أوضح الحافظ العلائي إحدى صور هذا الاختلاف بين المحدّث والأصولي، فقال: «إذا كان رجال الإسنادين متكافئين في الحفظ أو العدد، أو كان من أَسْنَده أو رفَعَه دون من أرسله أو وقفه في شيء من ذلك، مع أنّ كلّهم ثقات محتجٌّ بهم؛ فههنا مجال النظر واختلاف أئمّة الحديث والفقهاء.

ـ فالذي يسلكه كثير من أهل الحديث، بل غالبهم: جَعْل ذلك علّة مانعة من الحكم بصحّة الحديث مطلقاً، فيرجعون إلى الترجيح لإحدى الروايتين على الأخرى، فمتى اعتضدت إحدى الطريقين بشيء من وجوه الترجيح حكموا لها، وإلّا توقّفوا عن الحديث، وعلّلوه بذلك.

ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كلّ حديث يقوم به ترجيح خاصّ، وإنّما ينهض بذلك الممارس الفَطِن الذي أكثر من الطرق والروايات، ولهذا لم يحكم المتقدّمون في هذا المقام بحكم كليٍّ يشمل القاعدة، بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كلّ حديث بمفرده، والله أعلم.

ـ وأمّا أئمّة الفقه والأصول، فإنّهم جعلوا إسناد الحديث ورَفْعَه كالزيادة في متنه. ويَلْزَم على ذلك قبولُ الحديث الشاذ»[١١٤]، أي على اصطلاح المحدّثين.

---

(١١٤) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٩٦.

وقد حكى الشيرازي مذهب الأصوليّين في هذا، فقال: «إذا انفرد بنقل حديث واحدٍ؛ لا يرويه غيره: لم يردّ خبره، وكذلك لو انفرد بإسناد ما أرسله غيره، أو رَفْع ما وقفه غيره، أو بزيادةٍ لا ينقلها غيره. وقال بعض أصحاب الحديث: يردُّ، وقال أصحاب أبي حنيفة رحمه الله: إذا لم ينقل نقل الأصل لم يقبل.

وهذا خطأ؛ لأنه يجوز أن يكون أحدهم سمع الحديث كلّه، والآخر سمع بعضه، أو أحدهم سمعه مسنداً أو مرفوعاً؛ فلا تترك رواية الثقة لذلك»[١١٥]. ومثل هذه التأويلات النظرية تدفع كثيراً من عِلل المحدّثين كما سبق من كلام البلقيني.

ومن المواضع الخفية في الأحاديث المُعَلَّة التي يتضح فيها الاختلاف بين المحدّث والأصولي من جهة الصنعة: «ما ذكره ابنُ أبي حاتم قال: سألت أبي عن حديثٍ رواه حمّاد بن سَلَمة عن عِكرمة بن خالد عن ابن عمر (رضي الله عنهما) عن النبي (ﷺ) قال: (من باع عبداً وله مال فَمَاله للبائع إلّا أن يَشترطه المبتاع، ومَنْ باع نخلاً مُؤَبَّراً فالثمرة للبائع إلّا أن يَشترط المبتاع). فقال: قد كنت أستحسن هذا الحديث من ذي الطريق حتّى رأيت من حديث بعض الثقات عن عكرمة بن خالد عن الزهري عن ابن عمر(رضي الله عنهما)، فعاد الحديث إلى الزهري، والزهري إنّما رواه عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه (رضي الله عنهما)، وهو معلول، يعني لأنّ نافعاً رواه عن ابن عمر (رضي الله عنهما)، فجعل مسألة بيع العبد عن عمر (رضي الله عنه)، ومسألة بيع النخل عن النبي (ﷺ).

قال النسائي: سالم أجلُّ من نافع، ولكن القول في هذا قول نافع، وكذا قال علي بن المديني والدارقطني.

قال العلائي: وبهذه النكتة يتبيّن أنّ التعليل أمر خفيّ لا يقوم به إلّا نُقّاد أئمّة الحديث دون الفقهاء، الذين لا اطّلاع لهم على طرقه وخفاياها»[١١٦].

---

(١١٥) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٤٥.

(١١٦) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧. وحديث عكرمة بن خالد عن ابن عمر (رضي الله عنهما): أشار إليه الترمذي ضمن أحاديث الباب، ورواه البيهقي في: **السنن الكبرى**، ج ٥، ص ٣٢٥، رقم ١٠٥٤٨، وحديث الزهري عن سالم عن ابن عمر (رضي الله عنهما): =

قال ابن حجر: «وسبب الخفاء في هذا المثال: أنّ عكرمة بن خالد أكبر من الزهري، وهو معروف بالرواية عن ابن عمر (ﷺ)، فلمّا وجد الحديث من رواية حمّاد بن سلمة عنه، كان ظاهره الصحّة، وكان يعتضد بها ما رواه الزهري عن سالم عن أبيه ويرجح على رواية نافع، خلافاً لما قال ابن المديني والنسائي وغيرهما.

لكن لما فتشت الطرق، تبيّن أنّ عكرمة سمعه ممّن هو أصغر منه، وهو الزهري، والزهري لم يسمعه من ابن عمر (ﷺ)؛ إنّما سمعه من سالم، فوضح أنّ رواية حمّاد بن سلمة مدلّسة أو مسواة، ورجع هذا الإسناد الذي كان يمكن الاعتضاد به إلى الإسناد الأول الذي حُكم عليه بالوهم، وكان سبب حكمهم عليه بالوهم كون سالم أو مَنْ دونه سلك الجادّة؛ لأنّ العادة والغالب أنّ الإسناد إذا انتهى إلى الصحابي؛ قيل بعده: عن النبي (ﷺ)، فلمّا جاء هنا بعد الصحابي ذِكْرُ صحابيّ آخر، والحديث من قوله، كان الظنّ غالباً على أنّ مَنْ ضبطه هكذا أتقن ضبطاً. والله أعلم»[١١٧].

ومن الصور المختلف فيها كذلك: «ما إذا أثبت الراوي عن شيخه شيئاً، فنفاه مَن هو أحفظ أو أكثر عدداً أو أكثر ملازمة منه، فإنّ الفقيه والأصولي يقولان: المثبِت مقدَّم على النافي، فيُقبَل، والمحدّثون يسمّونه شاذاً؛ لأنّهم فسّروا الشذوذ المشترط نفيه هنا بمخالفة الراوي في روايته مَن هو أرجحُ منه عند تعسُّر الجمع بين الروايتين، ووافقهم الشافعي على التفسير المذكور»[١١٨].

= رواه **أبو داود**، كتاب البيوع، باب: في العبد يباع وله مال، ج ٢، ص ٢٨٩، رقم ٣٤٣٣، **والترمذي**، باب: ما جاء في ابتياع النخل بعد التأبير، والعبد وله مال، ج ٣، ص ٥٤٦، رقم ١٢٤٤، والنسائي، **في سننه** ج ٧، ص ٢٩٧، رقم ٤٦٣٦، وحديث عكرمة بن خالد عن الزهري عن ابن عمر: رواه البيهقي **في السنن الكبرى**، ج ٣، ص ١٩٠، رقم ٤٩٩٤، وحديث نافع عن ابن عمر: رواه أحمد **في المسند**، ج ٣، ص ٣٠٩، رقم ١٤٣٦٤.

(١١٧) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٩٧.

(١١٨) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ١٦ ـ ١٧.

خلاصة الفصل

محصول الكلام في التمهيد لهذا الفصل أنّ المردود عند المحدّثين، خصوصاً المتأخّرين منهم، يدور على مسألة الصدق والكذب، أمّا الأصوليُّون فإنّهم يُديرون القبول والردّ بناءً على العمل وعدم العمل، والخلاف بينهما يقع في كيفية حصول غلبة الظنّ وقرائنه، بالقبول والردّ، أو بلزوم العمل وعدمه.

والمردود عند الأصوليّ أعمّ من وجه، وأخصُّ من وجه، من المردود عند المحدّث، فهو أعمّ من جهة الإسناد؛ لأنّ من عِلل المحدّث ما لا يجري على أصول الفقهاء والأصوليّين، وأخصّ من جهة المتن؛ لأنّ من عِلل الأصوليّ في المتون ما لا يجري على أصول المحدّثين في التعليل وأسبابه.

فالخلاف في بعض شروط القبول بين المحدّث والأصوليّ انعكس هنا في الحديث المردود، فإذا كان مدار علم المحدّث وصَنْعَته على الإسناد، فمدار نظر الأصوليّ على المتون، وقد يُسقط الإسناد من الاعتبار في بعض المسائل، ولهذا تفرّقت السبُل بينهما، فالمحدّثون فرّعوا على المردود أنواعاً كثيرة ـ كلُّ نوع باسمٍ خاصٍّ به ـ على خلاف الأصوليّين، وهذا اختلاف نظر وصنعة اختصّ به المحدّث لكمال عنايته بالأخبار وتنقيره عن الأسانيد. وقد انبنى عليه اختلاف طرائقهم في تقوية الحديث الضعيف المعدود في قسم المردود، وهذا باب واسعٌ بسعةِ طرائقه، ولهذا يَعْسُر على المحدّث أن يَجزم بردّ حديث ضعيف؛ لاحتياجه إليه في التقوية والاعتبار.

أمّا الأصوليّ، فإنّما يَبْحث في القرائن المؤيِّدة للمتن، كموافقة الحديث لظاهر القرآن، أو للسنّة المعروفة، أو القياس، إلى غير ذلك... ومن ثَمَّ غلَب على الأوّل تصحيح النِّسبة، وغلَب على الثاني تصحيحُ المعنى.

ومردُّ الخلاف في المردود إلى اختلافهم في أسباب الطعن بالحديث،

فجهات الضعف متباينة متعدّدة، إذ إنّ الفقهاء والأصوليّين قد اختصّوا بأسبابٍ ترجع في الجملة إلى المخالفة في المتون، وتندرج ضمن الإخلال بشروط العمل بالخبر، وذلك لمراعاة نظام الشريعة ونصوصها وقواعدها، وأمّا المحدّثون، فقد اختصّوا بأسبابٍ أخرى وقرائن ترجع في جملتها إلى الأسانيد والرُّواة.

واختلافهم في أوجه الطعن في الإسناد يرجع إلى أربع نواحٍ، هي: اتّصال السند، والعدالة، والضبط، والتعليل. وقد اقتصرت على بحث السببين الأبرز فقط، وهما: اتّصال السند، والتعليل.

فاختلافهم من جهة اتّصال السند يظهر من خلال كلامهم في الصحيح والمقبول، حيث إنّ المحدّث لا يقبل المرسل ولا المدلّس وهما مقبولان عند جماعة من الفقهاء والأصوليّين، واختلفوا كذلك في تعارض الوصل والإرسال، والوقف والرفع، فالفقهاء والأصوليّون يحكمون لمَن زاد، وليس كذلك المحدّثون، وفي مذهبهم تفصيلٌ وخلاف.

يبقى الاختلاف في التعليل، وهو مبحث فيه بعض التعقيد، إذ إنّ الخلاف في مسمّى العلّة قد وقع بين المحدّثين أنفسهم، فالمتقدّمون أطلقوها على العِلل الظاهرة والخفيّة، ثمّ حَصَرها اللاّحقون بالخفيّة. ومقتضى لفظ العلّة أنّها تؤثّر في الصحّة، لكن وقع في كلام المتأخرين أنّها قادحة وغير قادحة، ثم إنّها عندهم قد تقدح في الإسناد فقط، وقد تقدح فيه وفي المتن معاً، وتميّز المحدّث في هذا تَمَيُّز صَنْعة واختصاص.

أمّا العلّة عند الأصولي، فهي الأسباب التي لأجلها يُردّ الحديث، أو يُتوقَّف في العمل به، ومن هذا الباب إطلاق اسم العلّة على النسخ وبعض صور مشكل الحديث، لِتَوَقُّف العمل بهما.

كما وقع الخلاف أيضاً في بعض صور التعليل بين المحدّثين أنفسهم، كَتَفَرُّد الثقة، فبعضهم قَبِلَه مطلقاً، وبعضهم تَوَقَّف فيه، وبعضهم تخيّر بناءً على القرائن، ولكن الخلاف بين المحدّثين واقعٌ في الفروع والتطبيقات، وليس في أصل اشتراط انتفاء العلّة، فليُتَنَبَّه.

لكن الاختلاف بين المحدّث والأصوليّ يقع هنا، وقد أقرَّت به نصوصٌ عدّة لبعض الأئمّة، ووَجهُهُ عدّة أمور:

الأوّل: أنّ العلّة عند المحدّث أكثر ما تقع في الإسناد، وعند الأصوليّ أكثر ما تقع في المتن.

والثاني: أنّ أثر العلّة يكون عند المحدّث من حيث الصحّة والضعف، وعند الفقيه والأصولي يكون من حيث العمل والترك.

والثالث: أنّ الأصوليّ قد يُصحّح الحديث باعتبارات خارجة عن الإسناد، أمّا المحدّث فالتقوية والاعتبار عنده محصوران في الأسانيد والطرق.

والرابع: أنّ مدار التعليل عند المحدّث على بيان الاختلاف في الطرق والروايات والمرويات، في حين أنّ نظر الفقهاء والأصوليّين يميل إلى اعتبار التجويز الذي يمكن معه صدق الراوي وعدم غلطه، وارتكاب التأويلات.

والخامس: أنّ العِلل عند المحدّث غير محصورة، وعند الأصولي محصورة.

الفصل الثاني

الحديث المردود وصِفات الردّ من جهة المتن عند المحدّثين

تَقَدّم بيانُ معنى الحديث المردود عموماً، لكنّ الكلام هنا على الردّ من جهة المتن خصوصاً. وهو أخصّ من الكلام في موضوع «نقد المتن» كما سبق في مقدّمة هذا الكتاب، لكنّ ذلك لا يمنع أن نُجمل الحديث المردود، ثم نقتصر على تفصيل ما يتعلّق بالمتن خاصة.

والهدف في هذا الفصل الإجابة على سؤال: ما هو الحديث المردود كما استقرّ في علوم الحديث؟ بما أنني سبق أنْ ذكرتُ أنّ الحديث ينقسم إلى مقبول ومردود، وهدفي هنا أن أجرّد من كتب علوم الحديث ما يتعلّق بالمردود فقط، ومن جهة المتن فحسب، مع التمثيل لكلّ ذلك.

الحديث المردود عامّة هو الحديث الضعيف، ويرجع ـ في الجملة كما يرى بعض المصنِّفين ـ إلى قسمين؛ بحسب ما يعود إليه سبب الضعف:

الأوّل ما يرجع إلى جهة عدم اتّصال السند، ويشمل أنواعاً عدّة: المعلَّق، والمنقطع، والمعضَل، والمُرسَل، والمدلّس.

والثاني ما يرجع إلى جهة الجرح القادح في الراوي، ويشمل: المجهول، الليّن، المقلوب، المصحّف، المُدرَج، الشاذّ، المعلّل، المضطرب، المنكر، الموضوع. «وليس يخلو حديث ضعيف من أن يكون معلّلاً بواحد من هذه الأوصاف، وهي منبئة عن تفاوت الضعف، بين

الضعيف اليسير المحتمل، والشديد الذي لا ينجبر»[1]، وإطلاق وصف الردّ هنا على «الضعيف المنجبر» واردٌ في حال النظر إلى ذات الخبر مع قطع النظر عن الجابر؛ ففيه تَسَمُّح.

والأولى تصنيفها إلى ما يتّصل بالسند، وما يتّصل بالسند والمتن معاً[2]؛ لأنّه الأليق بموضوعنا.

١ ـ ما يتّصل بالسند لجهة الطعن في الراوي: هو الضعيف (على معنى اختلال إحدى صفتي القبول في الراوي: العدالة أو الضبط؛ وإلّا فهو لقبُ جنسٍ على أنواع الضعيف كلّها)، والمتروك والموضوع، وما يتّصل بالسند لجهة الاتّصال: المنقطع والمرسل والمعلّق والمُعضل والمدلّس.

٢ ـ ما يتّصل بالسند والمتن معاً: ويشمل: الشاذّ والمنكر والمضطرب والمقلوب والمدرج والمصحّف والمعلّل.

ونظراً لكون الأنواع الآتية من علوم الحديث: الشاذّ والمنكر والمضطرب والمقلوب والمدرج والمصحّف والمعلّل، تشمل السند والمتن معاً، فإنّني سأقتصر على الجانب المتعلّق بالمتن منها، دون تعرّض إلى تعريفاتها وتفصيلاتها؛ لأنّها متداولة في كتب الفنّ ولا داعي للإطالة بها. وسنقتصر هنا في هذا الفصل على إيراد أمثلة لما رُدّ من جهة المتن تحت تلك الأنواع في كتب علوم الحديث، ونرجئ التفصيل فيها ومحلّ التعليل بها والنقاشات حولها إلى القسم الثاني ضمن الفصل المخصّص «لمقاييس المحدّثين» في نقد المتون.

أوّلاً: الحديث المردود

وأصناف الحديث المردود عند المحدّث ممّا له صلة بالمتن سبعةٌ، يضاف إليها ثامنٌ، وهو الموضوع، وفيه تفصيل سأذكره قريباً، وقد أدرجته هنا لا في فصل مقاييس المحدّثين (مع أنّ النقاش فيه حول طريقة المحدّثين في الحكم بالوضع على الحديث لجهة المتن قد يدخل ضمن

---

(١) عبد الله بن يوسف الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٩٠٦. وهو المعنيّ هنا بـ «بعض المصنّفين».

(٢) كما فعل شيخنا الدكتور نور الدين عتر في **منهج النقد**.

المقاييس)؛ لأنّني خصصتُ المقاييس بأصل عامّ في منهج المحدّث، وهو التعليل، والحكم بالوضع يبعد أن يُدرَج تحت التعليل؛ لظهوره وخفاء التعليل وغموضه.

١ ـ الحديث الموضوع

قد يبدو في إدراج الموضوع ضمن المردود من جهة المتن نظر؛ إذ إنّ الموضوع في كتب مصطلح الحديث: هو المختَلَق المصنوع[٣]، وراويه كذّاب، ولذلك أُدرج ضمن «المردود للطعن»[٤]. وقد مشى مصنّفو مصطلح الحديث في باب الموضوع على ذكر أصناف الواضعين، والحاملِ لهم على الوضع، وأنّ الوضع يُعرف بإقرار الواضع، أو ما يتنزّل منزلة الإقرار، وغير ذلك ممّا يرجع ـ في حقيقة الأمر ـ إلى كذب الرُّواة. فكيف نُدرج الموضوع ضمن المردود لجهة المتن؟

وللجواب عن هذا الإشكال، لا بدّ من بحث السؤالين الآتيين: ما حقيقة الموضوع؟ ومتى يُحكم بالوضع على الحديث؟ لنصل إلى المراد، وهو مناقشة الحكم بالوضع من جهة المتن من خلال ذكرهم علاماتٍ تُستفاد من حال المرويّ، وهل هذه طريقة المحدّثين؟.

أ ـ حقيقة الموضوع

والجواب: أنّ الموضوع ـ كما سبق ـ هو «المختلق المصنوع»، ومعناه أنه ما كان راويه كذّاباً، عُرف كذبه بإقراره[٥]، أو بتجربة الكذب عليه، أو ما يُنزّل منزلة الإقرار. هذا هو الأصل فيه، وأمثلته كثيرة في كتب الجرح والتعديل والموضوعات، ويتبيّن بمراجعة من رُمي بالوضع كما في **الكشف الحثيث** مثلاً.

---

(٣) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص٢٧٩، وتَبِعَه على هذا من بنى على كتابه.

(٤) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق نور الدين عتر، ط ٣ (دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠)، ص ٨٩.

(٥) انظر أمثلة ذلك في: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، تحقيق معتز الخطيب (دمشق: دار الفيحاء، ٢٠٠١)، ص ٨٧ ـ ٨٩.

وقد يطلقون الوضع على من لم يتعمّد الكذب، بل وقع منه وهماً، ويريدون به مطلق التضعيف لا حقيقة الكذب، ومن أمثلته ما قاله ابن حبّان في عمرو بن عبيد، وكان زاهداً ورعاً: «يكذب في الحديث وهماً لا تعمُّداً»[٦]، ولهذا قال يحيى بن سعيد القطّان: «لم نَرَ الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث»[٧]. ومن هذا الباب جزم أبو حاتم بأنّ حديث ثابت بن موسى «من كثُرت صلاته بالليل حسُن وجهه بالنهار»: موضوع[٨]. لكن جاء الخليلي فسمّاه «شبه الموضوع»، وتبعه ابن الصلاح[٩]. فعلى هذا كان الموضوع أوسع عند المتقدّمين، إذ يطلقونه على الكذب والوهم كذلك.

ولعلّ كلام الذهبي في مراتب الموضوع يتنزّل على هذا المعنى بين موسّع ومضيّق في الاصطلاح، فإنّه قال: «والموضوع على مراتب، منه: ما اتّفقوا على أنّه كذب، ويُعرف ذلك بإقرار واضعه، أو بتجربة الكذب منه، ونحو ذلك. ومنه: ما الأكثرون على أنّه موضوع، والآخرون يقولون: هو حديث ساقط مطروح، ولا نجسُرُ أن نسمّيه موضوعاً. ومنه: ما الجمهور على وهنه وسقوطه، والبعض على أنّه كذب»[١٠].

ومن هذا القبيل ما قاله ابن تيمية في سياق ذِكره تنازعَ ابن الجوزي وأبي العلاء الهمداني حول مسند الإمام أحمد هل فيه ما هو موضوع؟ قال: «الموضوع في اصطلاح أبي الفرج [ابن الجوزي] هو الذي قام دليل على أنّه

---

(٦) انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، حققه وعلق عليه مسعود عبد الحميد السعدني ومحمد فارس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص ٣٦٦، ومحمد بن إسماعيل الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٩٠ و٩٢.

(٧) انظر مقدّمة **صحيح مسلم**، ج ١، ص ١٢.

(٨) عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، تحقيق فريق من الباحثين؛ بإشراف سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجُرَيسي (الرياض: [د. ن.]، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ٧٤.

(٩) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٨١؛ وبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٢٩٠، وشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، تحقيق علي حسين علي (بنارس، الهند: إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية، [د. ت.])، ج ١، ص ٣١٣.

(١٠) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٣٦.

باطل؛ وإن كان المحدّث به لم يتعمّد الكذب، بل غلط فيه. ولهذا روى في كتابه **الموضوعات** أحاديث كثيرة من هذا النوع، وقد نازعه طائفة من العلماء في كثير ممّا ذكره، وقالوا: إنّه ليس ممّا يقوم دليل على أنّه باطل، بل بيّنوا ثبوت بعض ذلك. لكن الغالب على ما ذكره في الموضوعات أنّه باطل باتّفاق العلماء.

وأمّا الحافظ أبو العلاء [الهمداني] وأمثاله، فإنّما يريدون بالموضوع المختلق المصنوع الذي تعمّد صاحبه الكذب، والكذب كان قليلاً في السلف»(١١).

ب ـ متى يُحكم بالوضع؟

لكن يثور التساؤل هنا حول هل يكفي وجود كذّاب في السند للحكم على الحديث بالوضع؟ لم يتعرّض ابن الصلاح لهذا، وكلامه مجملٌ منصرفٌ إلى الإقرار وما هو بمنزلته، وهذا لا مشكلة فيه. والجواب أنّه لا يكفي ذلك؛ بل لا بدّ من وجود قرينة أخرى تحمل على الحكم بالوضع، وإن كان وجود الكذّاب في السند يوجب التوقّف في خبره. قال الحافظ العلائي: «الحكم على الحديث بكونه موضوعاً من المتأخّرين عسرٌ جداً؛ لأنّ ذلك لا يتأتّى إلّا بعد جمع الطرق وكثرة التفتيش، وأنّه ليس لهذا المتن سوى هذا الطريق الواحد، ثمّ يكون في رواتها من هو متّهم بالكذب إلى ما ينضمّ إلى ذلك من قرائن كثيرة تقتضي للحافظ المتبحّر بأنّ هذا الحديث كذب، ولهذا انتقد العلماء على أبي الفرج في كتابه **الموضوعات** توسُّعه»(١٢). وفي هذا المعنى نصوص عدّة لعدد من العلماء نذكر منها:

(١) **نصّ القاضي أبي الفرج النهرواني**؛ فإنّه قال: «زعم جماعة من أهل صناعة الحديث، وكثيرٌ ممّن لا نظر له في العلم، فظنّ أنّ ما ضُعِّف راويه فهو باطل في نفسه ومقطوع على إنكاره من أصله. وهذا جهل ممّن

---

(١١) تقي الدين أحمد بن تيمية الحرّاني، **مجموع الفتاوى**، اعتنى بها عامر الجزار وأنور الباز ([القاهرة]: دار الوفاء، ١٩٩٧)، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠. وقد نَقَل كلامَ ابن تيمية: الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ٣٦٠، وشمس الدين أبو الخير محمد بن الجزري، **المصعد الأحمد**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ج ١، ص ٣٤ ـ ٣٥ (في مقدمة **مسند أحمد**).

(١٢) الزركشي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٦٦، وابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، تحقيق ربيع بن هادي المدخلي، ج ٢، ص ٦٢٣.

ذهب إليه، وذلك أنّ راوياً معروفاً بالكذب في رواياته لو روى خبراً انفرد به ممّا يمكن أن يكون حقاً أو يكون باطلاً، لوجب التوقُّف على الحكم بصحّته والعمل بما تضمّنه، ولم يجز القطع على تكذيب روايته والحكم بتكذيب ما رواه».

(٢) نصّ ابن قدامة؛ فإنه قال: «صنّف ابن الجوزي كتاب **الموضوعات**، فأصاب في ذكره أحاديث شنيعة مخالفة للعقل والنقل. وممّا لم يصب فيه إطلاقُهُ الوضعَ على أحاديث بكلام بعض الناس في أحد رواتها، كقوله: فلان ضعيف، أو ليس بالقوي، أو ليّن. وليس ذلك الحديث ممّا يشهد القلب ببطلانه، ولا فيه مخالفة ولا معارضة لكتاب ولا سنّة ولا إجماع، ولا حجّةَ بأنّه موضوع؛ سوى كلام ذلك الرجل في راويه، وهذا عدوان ومجازفة»[١٣].

(٣) نصّ الزركشي؛ إذ قال: «قد كَثُرَ منهم الحكم على الحديث بالوضع استناداً إلى أنّ راويه عُرف بالوضع، فيَحْكمون على جميع ما يَرْويه هذا الراوي بالوضع. وهذه الطريقة استعملها ابن الجوزي في كتاب **الموضوعات**، وهي غير صحيحة؛ لأنّه لا يلزم من كونه معروفاً بالوضع أن يكون جميع ما يرويه موضوعاً، لكن الصواب في هذا أنّه لا يُحتجّ بما يرويه؛ لضعفه، ويجوز أن يكون موضوعاً لا أنّه موضوع لا محالة»[١٤]. وقال أيضاً: «لا يلزم من وجود كذّاب في السند أن يكون الحديث موضوعاً؛ إذ مطلق كذب الراوي لا يقتضي وضع الحديث»[١٥].

(٤) نصّ السخاوي؛ إذ قال: «مجرّد تفرُّد الكذّاب، بل الوضّاع، ولو كان بعد الاستقصاء في التفتيش من حافظٍ متبحّر تامّ الاستقراء: غيرُ مستلزم لذلك [أي للوضع]، بل لا بدّ معه من انضمام شيء»[١٦]، أي، من علامات الوضع. وقال أيضاً: «الموضوع: وهو الكلام المختلق المصنوع، المعروف

---

(١٣) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٨)، ج ٤١: **حوادث ووفيات ٥٩١ ـ ٦٠٠**، ص ٣٠٠.

(١٤) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٢٦٥.

(١٥) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٥٥.

(١٦) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٢٩٧.

راويه بالكذب في الحديث النبوي، ممّا ليس بمفرده دليلَ الوضع، ولكن مع القرائن»[١٧].

وكثيراً ما يأتي الحكم بالوضع على إسناد مخصوص في كتب العلل، فيكون الحكم نسبياً، وهذا أمارة على أنّ الحكم متعلّق بالإسناد لا بالمتن، ومن هنا انتقد العلماء صنيع ابن الجوزي لأسباب؛ منها: «استناده في غالبه بضعف راويه الذي رُمي بالكذب مثلاً؛ غافلاً عن مجيئه من وجه آخر. وربّما يكون اعتماده في التفرُّد قولَ غيره ممّن يكون كلامه فيه محمولاً على النسبي»[١٨].

ولهذا كلّه عرّف الذهبيُّ الموضوعَ تعريفاً فريداً، فقال: «ما كان متنه مخالفاً للقواعد وراويه كذّاباً»[١٩].

ج ـ علامات الوضع لجهة المتن

وسبب ذكرنا للحديث الموضوع في هذا الباب، وهو المردود لجهة المتن عند المحدّثِ، يرجع إلى اعتبارات:

أوّلُها: أنّ الحكم على الراوي بأنه يضع الحديث، أو حديثه موضوع، قد يكون نتيجة تتبُّع مروياته، فيَحكم الإمام على الحديث بالوضع مع عدم معرفته لراويه أحياناً، وستأتي أمثلته قريباً بمشيئة الله تعالى، وأن هذه طريقة وقعت في كلام ابن حبّان والعُقَيلي وابن عَدِيّ.

وكثيراً ما يحكمون على الحديث بالوضع؛ لكونه لم يُعرف إلّا من طريق من هو مذكور بالكذب، حين تثبت نكارة الحديث، ولا يُعرف ما يدلّ على أنّ له أصلاً من غير طريق ذلك الراوي، وفي هذا يقولون: «يضع الحديث عن الثقات».

وهكذا، قد ينكشف كذب الراوي بمجيئه بمثل تلك الأحاديث، فيستدلّون على كذبه بها. وقد يثبت كذب تلك الأحاديث؛ لكونها جاءت من طريقه مع نكارتها، فيستدلّون به على كذبها.

---

(١٧) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر**، تحقيق عبد الله البخاري (الرياض: مكتبة أصول السلف، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ٥٧.

(١٨) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٢٩٧.

(١٩) الذهبي، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، ص ٣٦.

ثانيها: أنّهم لا يعوّلون على ظاهر الإسناد وثقة الرواة فقط، بل أساس هذا العلم «الفهم والمعرفة والحفظ لا غير»، فقد يكون الإسناد كلّه ثقات، ومع ذلك يكون الحديث موضوعاً، كأن يكون بعض الكذّابين قد دسّه في حديث بعض الثقات، فحدّث به، أو أن يكون الراوي سمعه من بعض الضعفاء والكذّابين، فدلسه. وسنفصل هذا في الحديث المعلول؛ لأنّ هذا ممّا يخفى فيدخل في العلّة.

ومثل هذا قد لا يُتّهم بوضعه معيَّن في إسناده، ويُعَلّ بكونه يشبه حديث الكذّابين[٢٠]. ومن أمثلته ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: حدّثت أبي بحديث حدّثنا به خالد بن إبراهيم أبو محمّد المؤذن، قال: حدّثنا سلّام بن رَزِين قاضي إنطاكية، قال: حدّثنا الأعمش عن شقيق عن ابن مسعود (رضي الله عنه)، قال: «بينما أنا والنبي (ﷺ) في بعض طرقات المدينة، إذا برجل قد صُرِع، فدنوت منه، فقرأتُ في أذنه، فاستوى جالساً، فقال النبي (ﷺ): ماذا قرأت في أذنه يا ابنَ أمِّ عبد؟ فقلت: فداك أبي وأمّي، قرأت ﴿**أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنّكم إلينا لا تُرجعون**﴾ [المؤمنون ١١٥]. فقال النبي (ﷺ): والذي بعثني بالحقّ، لو قرأها مُوقن على جبل لزال». قال أبي: هذا الحديث موضوع، هذا حديث الكذّابين، منكر الإسناد»[٢١].

«فهذا حديث لم يتعيّن واضعه أو واضع إسناده، وجائزٌ أن تكون حجّة أحمد من جهة أنّ الأعمش معروف الحديث، وليس هذا عند أحد من أصحابه، فكيف صار مثله إلى رجل مجهول كسلّام هذا؟!. وجائز أن تكون الحجّة من جهة أنّ هذا الحديث معروف من حديث عبدالله بن لهيعة رواه عن عبد الله بن هُبَيرة عن حنش الصنعاني عن عبد الله بن مسعود[٢٢] (رضي الله عنه). ولم يأت من ابن

(٢٠) سيأتي الكلام على التعليل بالشَّبَه في القسم الثاني، الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢١) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وصي الله بن محمد عباس (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)، رقم ٥٩٧٩، وعنه: أبو جعفر محمد بن عمر العقيلي، **الضعفاء الكبير**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ١٦٣، وعن العقيلي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، حقق نصوصه وعلق عليه نور الدين بن شكري بن علي بويا جيلار (الرياض: مكتبه أضواء السلف، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٤١٨، رقم ٤٩٨.

(٢٢) رواه: أحمد بن علي بن المثنى، **مسند أبي يعلى**، تحقيق حسين أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤)، ج ٨، ص ٤٥٨، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٣٨ وغيرُهما. قال =

لهيعة ذكره السماع في روايته. ومعروف أنّه وقعت في روايته المنكرات، تارة من جهة حفظه، وتارة من مظِنّة التدليس. ومِن أثبت الروايات عنه رواية عبد الله بن وهب، وقد رواه عنه بإسناده إلى حنشٍ مرسلاً»[٢٣].

ثالثها: أنّ كتب المصطلح المتأخرة توسّعت كثيراً في ذكر علاماتٍ تقوم في المتن تدلّ على وضع الحديث، بعضُها ورد في كلام الخطيب البغدادي، إذ قال: «ولا يُقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم والسنّة المعلومة والفعل الجاري مجرى السنّة وكلّ دليل مقطوع به»[٢٤]. ثمّ جاء ابن الجوزي، فقرّر قاعدة عامّة، فقال: «وكلّ حديث رأيته يخالف المعقول أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع، فلا تتكلّف اعتباره»[٢٥]، أي «لا تعتبر رواته ولا تنظر في جرحهم»[٢٦].

وحين جاء ابن الصلاح قرّر أنّ الوضع يُعرف بالإقرار وما يُنزَّل منزلته، ثم قال: «وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوي أو المروي، فقد وُضعت أحاديثُ طويلةٌ يشهد بوضعها ركاكةُ ألفاظها ومعانيها»[٢٧] واكتفى بذلك، لكن من جاء بعده، وبنى على كتابه، ومن نكّت عليه، توسّع في ذلك وأفاض، حتّى جاء ابن القيّم فصنّف كتاباً مستقلاً سمّاه **المنار المنيف** وضع فيه قواعد كلّية «يُعرف بها كون الحديث موضوعاً»[٢٨] اختصر فيه كتاب **الموضوعات** لابن الجوزي[٢٩]، بل إنّه وضع تلك القواعد جواباً على سؤال «هل يمكن معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن يُنظر في سنده؟» فأجاب بتلك الضوابط الكلّية، وكثر الناقلون عنه والمحتفون بكلامه.

= الهيثمي: «فيه ابن لَهيعة، وفيه ضَعْف، وحديثُه حَسَن، وبقية رجاله رجال الصحيح». نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج ٥، ص ١٩٨.

(٢٣) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ١٠٥٢ وقد عَزَا الروايةَ المرسلةَ إلى ابن أبي حاتم في **التفسير**، ج ٨، ص ٢٥١٣.

(٢٤) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أحمد عمر هاشم، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦)، ص ٤٧٢، وانظر ص ٣٣.

(٢٥) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ١، ص ١٥١.

(٢٦) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٣١٥.

(٢٧) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٧٩.

(٢٨) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، حققه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٠)، ص ٥٠.

(٢٩) انظر مقدمة الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة، في: المرجع نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

وهذه مسألة بحاجة إلى تحرير يناسب المقام، ويتناول منهج المحدّث ومنهج الأصوليّ، فالذي يجب تقريره هنا أنّ منهج المحدّث أن لا يهجم على الحكم على المتن بمعزل عن الإسناد، إلّا في القليل من الحديث ظاهر البطلان الذي لا يحتاج بطلانه إلى إثباتٍ بالنظر إلى إسناده؛ لافتضاح أمره، ووضوح برهانه، ولهذا أمثلة عديدة في كتب الموضوعات.

وذلك ما عناه الشافعي رحمه الله بقوله: «ولا يُستدلّ على أكثرِ صدق الحديث وكذبه إلّا بصدق المُخبِر وكذبه؛ إلّا في الخاصِّ القليل من الحديث، وذلك أن يُستدلّ على الصدق والكذب فيه بأن يُحَدِّث المحدّث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أَثبتُ وأكثرُ دلالاتٍ بالصدق منه»[٣٠]، وهو كما قيل لشعبة: «من أين تعلم أنّ الشيخ يكذب؟ فقال: إذا روى «لا تأكلوا القَرْعة حتى تذبحوها»، علمتُ أنّه يكذب»[٣١].

السبب في ذلك أنّ طريق العلم عند المحدّث يقوم على «أنّ الأمور الدينية بأسرها محتاجة إلى بروز سندها، واتّصالها إلى منبعها، أو تصريح من يُعتمد عليه بها، ولا يُستثنى من ذلك شيء منها، غايةُ الأمر أنّ منها ما يُشدَّد ويُحتاط في طريق ثبوتها، ومنها ما يُتساهل أدنى تساهلٍ في طريقها»[٣٢].

أمّا تلك النصوص السابقة التي أشرنا إليها، فأمرها يحتاج إلى بيان:

ففيما يخصّ الخطيب، فإنّ مسلكه ذلك مسلكٌ فقهي لا حديثي، وقد نقل في مواضع عديدة عن الفقهاء والأصوليّين، بل إنّ نصّه هذا نصٌّ أصولي يجب فهمه في ضوء تقسيم الأخبار الذي نقله عن الأصوليّين: إلى ما يُعلم صحّته وما يُعلم فساده، وما لا سبيل إلى العلم بكونه على واحد من الأمرين

---

(٣٠) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ([بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.])، ص ٣٩٩.

(٣١) الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق محمد عجاج الخطيب، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٣١٦، وأحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج ٢، ص ٢٥٧. القَرْعة: اليقطين، والمراد رِكَّة معناه، وأن مثله لا يَصدر من كلام النبوّة.

(٣٢) أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط ٣ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٤)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

دون الآخر[٣٣]، وقد صرّح ابن حجر بأنّ الخطيب تبع في هذا القاضي أبا بكر الباقلاني[٣٤].

وفيما يخصّ ابن الجوزي، فإنّ كلامه نفسه يوضح ذوق المحدّثين؛ إذ إنّه ذكر حديث «إنّ الله عزّ وجل خلق الفرس، فأجراها، فعرقت، ثمّ خلق نفسه منها» ثمّ قال: «هذا حديث لا يُشكّ في وضعه، وما وَضعَ مثلَ هذا مسلمٌ، وإنّه لمن أركّ الموضوعات وأبردها؛ إذ هو مستحيل؛ لأنّ الخالق لا يخلق نفسه، وقد اتّهم علماءُ الحديث بوضع هذا الحديث محمّدَ بنَ شجاع»، ثمّ ذكر ابن الجوزي بعد ذلك أقوال أئمّة الجرح والتعديل فيه، وأضاف أنّ فيه كذلك يزيد بن سفيان البصري، وذكر أقوال أئمّة الجرح والتعديل فيه، وأنّه وضّاع، ثمّ قال: «إنّنا إنّما جرّحنا رواة هذا الحديث على عادة المحدّثين، لنبيّن أنّهم وضعوا هذا، وإلّا فمثل هذا الحديث لا يحتاج إلى اعتبار رواته؛ لأنّ المستحيل لو صدر عن الثقات رُدّ ونُسب إليهم الخطأ»[٣٥]. ثمّ قال تلك العبارة: «إذا رأيت الحديث يخالف المعقول...». فهو نفسه يوضح منهج المحدّث وأنّه يحكم بالوضع لجهة الرواة والجرح والتعديل، وأنّه تبعهم في ذلك مع شدّة وضوح وضع هذا الحديث.

وممّا يزيد الأمر إيضاحاً من كلامه نفسه أنّه أحال الحكم إلى الإسناد وإنْ بايَنَ الأصول، فقال: «ومتى رأيتَ حديثاً خارجاً عن دواوين الإسلام، **كالموطأ** ومسند **أحمد** و**الصحيحين** وسنن **أبي داود** و**الترمذي** ونحوها، فانظر فيه: فإنْ كان له نظير من الصحاح والحسان قَرِّب أمره، وإن ارتبتَ فيه ورأيتَه يباين الأصول؛ فتأمَّلْ رجال إسناده واعتبِر أحوالهم من كتابنا المسمى **بالضعفاء والمتروكين** فإنّك تعرف وجه القدح فيه»[٣٦].

ومع ذلك، فإنّه لم يَلتزم منهجَ المحدّثين في كلِّ حاله، بل تَجاوزه أحياناً، ولذلك تواتر نَقده ونَقدُ كتابه في كتب علوم الحديث، وتعدّدت أسبابهم في انتقاده، لكنّ الحافظ الذهبيّ أَجْمَلَ ذلك، فقال: كان «متوسّطاً في الحديث، له اطّلاعٌ تامٌّ على متونه. وأمّا الكلامُ على صحيحه وسقيمه فما

(٣٣) انظر: الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص ٣٣.
(٣٤) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ص ٣٦١.
(٣٥) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٣٦) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٤١.

لَه فيه ذَوْق المحدّثين، ولا نَقد الحفّاظ المبرَّزين؛ فإنّه كثير الاحتجاج بالأحاديث الضعيفة؛ مع كونه كثيرَ السياق لتلك الأحاديث في الموضوعات. والتحقيقُ أنّه لا ينبغي الاحتجاجُ بها ولا ذِكْرُها في الموضوعات. وربّما ذَكَر في الموضوعات أحاديثَ حِساناً قويةً.

ونقلتُ من خطّ السيف أحمد بن المجد، قال: صنّف ابن الجوزي كتاب **الموضوعات**، فأصاب في ذكره أحاديثَ شنيعةً مخالِفة للنقل والعقل. وممّا لم يُصِب فيه: إطلاقُه الوضعَ على أحاديثَ بكلام بعض الناس في أحد رواتها، كقوله: فلان ضعيف، أو ليس بالقوي، أو ليّن، وليس ذلك الحديثُ ممّا يَشهد القلب ببطلانه، ولا فيه مخالفةٌ ولا معارضةٌ لكتاب ولا سنّة ولا إجماعٍ، ولا حجةَ بأنه موضوعٌ سوى كلامِ ذلك الرجل في راويه، وهذا عدوانٌ ومجازفة. وقد كان أحمد بن حنبلٍ يُقَدّم الحديث الضعيف على القياس. قال: فمِن ذلك أنّه أورد حديث محمّد بن حِمْيَر السَّلِيحي عن محمّد بن زياد الألهانيّ عن أبي أُمامة (ﷺ) في فضل قراءة آية الكرسي في الصلوات الخمس ـ وهو: «مَنْ قرأ آية الكرسي دُبُر كلِّ صلاةٍ مكتوبة لم يَمنعْهُ من دخول الجنّة إلّا الموت»[٣٧] ـ ، وجَعَله في الموضوعات؛ لقول يعقوب بن سفيان: محمّد بن حِمْيَر ليس بالقوي. ومحمّدٌ هذا قد روى البخاري في **صحيحه** عن رجلٍ عنه. وقد قال ابن معين: إنّه ثقة. وقال أحمد بن حنبل: ما علمتُ إلّا خيراً»[٣٨].

---

(٣٧) رواه أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني في: **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط ٢ (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣)، ج ٨، ص ١١٤، رقم ٧٥٣٢، و**المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٦م)، ج ٨، ص ٩٢، رقم ٨٠٦٨، وأحمد بن علي بن شعيب النسائي، **السنن الكبرى**، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ثواب من قرأ آية الكرسي دبر كلّ صلاة، ج ٦، ص ٣٠، رقم ٩٩٢٨. وتَعَقبه ابن حجر في **تخريج أحاديث المشكاة**، وقال: «غَفَل ابن الجوزي فأورد هذا الحديث في الموضوعات، وهو من أسمج ما وقع له»، وقال محمد طاهر الفَتّني (٩٨٦هـ): «حديث أبي أمامة صحيح على شرط البخاريّ، ومحمد ثقة مشهور روى له البخاري في **صحيحه**». انظر: محمد بن علي الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩، وجمال الدين محمد طاهر بن علي الفتني، **تذكرة الموضوعات** (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م)، ص ٧٩.

(٣٨) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ج ٤١: **حوادث ووفيات ٥٩١ ـ ٦٠٠**، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

وقال ابن قدامة: «كان صاحب فنون، كان يصنّف في الفقه ويدرّس، وكان حافظاً للحديث إلّا أنّنا لم نَرضَ تصانيفه في السنّة ولا طريقته فيها»[٣٩].

فهذا نقد حديثي لمنهجه، لكنّ الفقيه يرتضي صنيعه؛ فإطلاقاته تلك تنسجم مع منهج الأصولي.

أمّا بخصوص ابن القيّم، فإنّه متأثّر بأصل الكتاب الذي اختصره، وهو **الموضوعات**، ولا بدّ من حَمْل كلامه على تلك البدهيات التي، لشدّة ركاكتها أو سماجة ألفاظها ومعانيها، لا تحتاج إلى نقد رواتها، وهو مع ذلك في كتابه هذا «ذو منزع عقلي»[٤٠] يتجاوز الذوق الحديثي.

وكذلك القول في كلام ابن حجر رحمه الله في **النزهة**[٤١] ومن تبعه، حول قرائن الوضع في المتن، فلابن حجر اختيارات في علوم الحديث ربّما خالف فيها أهل الاصطلاح من المتقدّمين، ومشى عليها مَن بعده والتزموا بها. ثمّ إنّه حصر العمل بتلك القرائن في أمرين: إذا كانت المعارضة صريحةً للقرآن، أو السنّة المتواترة، أو الإجماع القطعي، أو العقل الصريح، وحيث لا يقبل شيء من ذلك التأويل. واستعمال تلك القرائن ضيّق جداً في ممارسات المتأخّرين؛ فإنّهم يرتكبون كثيراً من التأويلات لدفع التعارض وتجنُّب توهيم الرُّواة، كما سنوضحه في موضعه من القسم الثاني بمشيئة الله.

إنّ الأكثر في الحكم بالوضع على الحديث قد وقع في كلام المحدّثين لجهة الراوي أو الإسناد، كما يُعلم من تأمُّل كلامهم في كتب الجرح والتعديل، وكتب المصطلح، وكتب الموضوعات في الجملة؛ فالردّ بكذب الراوي يأتي أصالةً، وقد يأتي ردّه من جهة المتن تبعاً؛ بمعنى أنّه مع أنّ راويه بتلك الحال، فإنّ متنه لا يستقيم. وقد وقع مثل هذا كثيراً في كتب الموضوعات[٤٢].

---

(٣٩) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرناؤوط ونعيم العرقسوسي، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ج ٢١، ص ٣٨١. لكنّ كلام ابن قدامة والذهبي في ابن الجوزي لا يخلو من تعميم ظالم؛ فإنّ معظم **كتاب الموضوعات** مقبولُ الحكم، أما قولُ ابن قُدامة، فلعلّه قَصَد به تصانيفه في العقيدة.

(٤٠) كما قال لي شيخنا العلّامة عبد الفتاح أبو غدّة (رحمه الله) في لقاء خاص جَمَعني وبعضَ الأصحاب به، سنة ١٩٩٧ في منزله بحلب.

(٤١) ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ٩٠.

(٤٢) تأمَّلْ مثلاً طرق معرفة الكذب في الحديث في: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ١، ص ١٠٤٩ ـ ١٠٥٩، وقد ذكر إحدى عشرة طريقةً، اثنتان منها فقط تتعلقان بالمتن. وكذلك تأمّل =

ولهذا دَرَجَت كتب المصطلح من ابن الصلاح ومَنْ بعده على أنّ الموضوع إنّما يُعرف بإقرار الواضع أو ما هو بمنزلة الإقرار، ثمّ بعد ذلك قال ابن الصلاح: «وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوي أو المروي...»[٤٣]. وهذه الصيغة مُشْعِرة بالتقليل، لكن جاء ابن دقيق العيد فَعَكَس الأمر، فقال: «وأهل الحديث كثيراً ما يَحكمون بذلك [أي بالوضع] باعتبار أُمور تَرجع إلى المروي وألفاظ الحديث... وكذلك رُبَّما حكموا به بناءً على قرائن في حال الراوي»[٤٤]. وتبعه ابن حجر وبنى عليه، فجعل الحكم بالوضع لقرينة حال المروي «هو الغالب»، وجعل الحكم بالوضع لقرينة حال الراوي «نادراً»[٤٥].

ومع أنّ ابن دقيق عزا ذلك لأهل الحديث، فإنّ الذي بدا لي ـ بالتأمّل وتقليب النظر وتَتَبُّع النصوص ـ أنّ هذه منهجية الفقيه والأصوليّ لا المحدّث، والمنزع الفقهي في كتاب ابن دقيق كان واضحاً من بدايته في كلامه على الحديث الصحيح بمقتضى نظر المحدّثين وبمقتضى نظر الفقهاء والأصوليّين، بل إنّ ابن حجر كان واضحاً في تعقُّبه لابن الصلاح بعد أن ذكر أنّ قرائن المروي هي الغالبة، حيث قال: «أخلّ المصنف بذكر أشياء ذَكَرها غيرُه ممّا يدلّ على الوضع من غير إقرار الواضع، منها: جَعْل الأصوليّين من دلائل الوضع أن يخالف العقلَ ولا يقبل تأويلاً...»[٤٦]، وساق علامات يذكرها الأصوليّون سنأتي عليها في بابها بمشيئة الله تعالى.

٢ ـ الحديث المنكر

ثمّة اختلاف كبير بين العلماء في تحديد معنى الحديث المنكر، قد يصل

= «قرائن التعليل المتنية» عند الإمام أحمد، التي ذكرها أبو بكر بن الطيب كافي في: **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥)، ص ٥٠٦ وما بعدها، فإنّ جلّها ممّا أُعلّ بعلّة إسنادية أولاً، ثم بعلة متنية، وكذلك كثير من أمثلة: مسفر غرم الله الدميني، **مقاييس نقد متون السنة** (الرياض: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٥) على هذا النحو. فتأمّل هذا المَلحظ؛ فإنه عَزيز في فهم منهج المحدث، غَفَل عنه مَنْ انهمكوا في إثبات «نقد المتون».

(٤٣) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٧٩.

(٤٤) محمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد، **الاقتراح في بيان الاصطلاح**، تحقيق عامر حسن صبري (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦)، ص ٢٢٨.

(٤٥) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٦٠.

(٤٦) المرجع نفسه، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

إلى حدّ الاضطراب أحياناً، وقد أُطلق عند المتقدّمين على تفرُّد الثقة والضعيف سواءً؛ ممّا غلطوا فيه أو لم يَغلطوا[٤٧]، وبعضهم قَصَره ـ في استعمال المتقدّمين ـ على ما غَلِط فيه الرُّواة فقط. واختلف المتأخّرون فيه كذلك بين ابن الصلاح ومَنْ تَبِعه، وابن حجر ومَنْ تَبِعه.

فابن الصلاح يرى أنّه بمعنى الشاذّ، وأنّه قسمان: المنفرد المخالف لما رواه الثقات، ومثّل له بحديثٍ أخطأ فيه مالك بن أنس في إسناده، والفرد الذي ليس في راويه من الثقة والإتقان ما يُحتمل معه تَفَرُّده. وتبعه على ذلك النووي والعراقي وابن كثير وغيرهم ممّن بنى على كتابه.

أمّا ابن حجر، فعرّف المنكر بما رواه الضعيف مخالفاً فيه الثقة. وقد تبعه على هذا من جاء بعده، حتّى غلب وشاع.

وسيأتي التفصيل في بيان التعليل بالتفرُّد، والتعليل بالمخالفة من جهة المتون[٤٨].

وحَسْبُنا هنا أن نورد بعض الأمثلة التي رُدّت لنكارةٍ في متونها، على أنّ المتتبّع ـ مثلاً ـ لِمَا استنكره الإمام أحمد يلحظ أنّ «ما أنكره من روايات الضعفاء أغلبها كانت أحاديث تفرّدوا بمتونها، بينما كان جُلّ ما أنكره من روايات الثقات أخطاءً في الأسانيد، فالثقة الحافظ قد يخطئ في الأسانيد وأسماء الرُّواة، ويندر منه الخطأ في المتون؛ لأنّ حفظ المتون أسهل، أمّا الضعيف فيكثر منه الخطأ في المتون. ومن ثمّ، فأغلب المتون المنكرة تكون من تفرُّد الضعفاء والمتروكين»[٤٩].

من أمثلة ما هو منكر متناً:

أ ـ **حديث سلمة بن وردان** عن أنس (رضي الله عنه) أنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) رأى رجلاً من أصحابه، فقال: يا فلان هل تزوّجت؟ قال: لا. ليس عندي ما أتزوّج. قال: أليس معك قل هو الله أحد؟ قال: بلى. قال: ربع **القرآن**. . .»، قال مسلم: «هذا الخبر الذي ذكرناه عن سلمة عن أنس أنّه خبر يخالف الثابت

---

(٤٧) كما أوضحه أبو بكر كافي بتفصيل واسع في: **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٢٧٢ ـ ٣٢٠.

(٤٨) ص ٢٣٧ وص ٢٧٦ من هذا الكتاب.

(٤٩) أبو بكر كافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل**، ص ٢٩٠.

المشهور. فَنَقَل عوام أهل العدالة ذلك عن رسول الله (ﷺ)، وهو الشائع من قوله: «قل هو الله أحد تعدِل ثلث القرآن». فقال ابن وردان في روايته: إنّها ربع القرآن، ثمّ ذكر في خبره من القرآن خمس سُوَر يقول في كلّ واحد منها: ربع القرآن. وهو مستنكر غير مفهوم صحّة معناه. ولو أن هذا الكتاب قصدنا فيه الإخبار عن سنن الأخيار بما يصحّ وبما يستقيم، لما استجزنا ذكر هذا الخبر عن سلمة بلفظه باللسان عن رسول الله (ﷺ)، فضلاً عن روايته، وكذلك ما أخرجه من الأخبار المنكرة، ولكنّنا سوّغنا روايته لعزمنا على إخبارنا فيه من العلّة التي وصفنا»[٥٠].

وسلمةُ هذا ضعّفه أئمّة الجرح والتعديل، وساق له ابن عدي بعض رواياته، ثمّ قال: «ولسلمة بن وردان غير ما ذكرت من الحديث، وليس بالكثير، وفي متون بعض ما يرويه أشياء منكرة ويخالف سائر الناس»[٥١].

ب ـ ومن أمثلته كذلك ما رواه البيهقي من طريق الحاكم قال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو بكر بن إسحاق ثنا محمّد بن غالب ثنا عمرو بن علي ثنا ابن أبي عدي ثنا شعبة عن زيد عن إبراهيم عن مسروق عن عبد الله عن النبي (ﷺ) قال: «الربا ثلاثة وسبعون باباً، أيسرُها مثل أن ينكح الرجل أمّه، وإن أربى الرِّبا عرض الرجل المسلم».

قال البيهقي: «هذا إسناد صحيح، والمتن منكر بهذا الإسناد، ولا أعلمه إلّا وهماً، وكأنّه دخل لبعض رواة الإسناد في إسناده»[٥٢].

وسئل أبو زرعة عن حديث محمّد بن رافع النيسابوري عن إبراهيم بن

---

(٥٠) مسلم بن الحجّاج، كتاب التمييز، في: محمد مصطفى الأعظمي، **منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه، يليه كتاب التمييز لأبي الحسن مسلم بن الحجاج**، ط ٢ (الرياض: المؤلف (شركة الطباعة العربية السعودية)، ١٩٨٢)، ص ١٩٤ ـ ١٩٥ وانظر مثالاً آخر في ص ٢١٠ من التمييز، وفي: محمد عبد الرحمن المباركفوري، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٩٧.

(٥١) أبو أحمد عبد الله بن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق يحيى مختار الغزاوي، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج ٣، ص ٣٣٥.

(٥٢) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ج ٤، ص ٣٩٤، وقال الحاكم في: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٢، ص ٤٣: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

عمر الصنعاني عن النعمان بن الزبير عن طاوس عن ابن عباس (ﷺ) عن النبي (ﷺ) قال: «الربا نيّفٌ وسبعون باباً، أهونُ بابٍ من الربا مثلُ من أتى أمّه في الإسلام، ودرهمُ ربا أشدُّ من خمسٍ وثلاثينَ زنية، وأشدّ الربا انتهاك عرض المسلم أو انتهاك حرمته»(٥٣).

فقال: «هذا حديث منكر»(٥٤). قلت: وإسناده صالح، ولعلّ وجه نكارته أنّه من كلام كعب الأحبار، فقد قال ابن الجوزي: «وإنّما هذا يُروى عن كعب»، ثمّ نقل عن الدارقطني قوله في حديث كعب: «وهذا أصحّ من المرفوع»(٥٥)، وجوّد المنذري إسناده(٥٦).

ثمّ قال ابن الجوزي، بعد أن ساق الحديث عن عدد من الصحابة (ﷺ)، وبيّن طرقه وما فيها من عِلل لجهة الإسناد: «واعلم أنّ ممّا يردّ صحّة هذه الأحاديث أنّ المعاصي إنّما تُعلم مقاديرها بتأثيراتها، والزنا يُفسد الأنساب، ويصرف الميراث إلى غير مستحقّه، ويؤثّر في القبائح ما لا يؤثّره أكل لقمة لا يتعدّى ارتكاب نهي، فلا وجه لصحّة هذا»(٥٧).

ج ـ **ومن أمثلته كذلك** حديث أبي زُكير يحيى بن محمّد بن قيس عن

---

(٥٣) رواه بهذا الإسناد البيهقي في: **شعب الإيمان**، ج ٥، ص ٢٩٩. والحديث مَرْوِيٌّ عن كَعْب الأحبار رواه أحمد في **المسند**، ج ٥، ص ٢٢٥، وعن عبد الله بن حَنظلة غسيل الملائكة، رواه أحمد في **المسند**، ج ٥، ص ٢٢٥، وأبو الحسين علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، تصحيح وتحقيق عبد الله هاشم يماني (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٦)، ج ٣، ص ١٦، وعن عبد الله بن حنظلة عن كعب، في: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٨، ص ٣١٥، وأبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **المصنف**، صححه محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ٤، ص ٤٤٧، وعن عكرمة عن ابن عباس، في: البيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٤، ص ٣٩٣، وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الصغير**، تحقيق محمد شكور محمود الحاج أمرير (بيروت: المكتب الإسلامي؛ عمّان: دار عمار، ١٩٨٥)، ج ١، ص ١٤٧. وفي الباب عن أبي هريرة وأنس وعائشة (ﷺ)، ساق **طرقها**: **ابن الجوزي في**: **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ٣، ص ٢٠، ثم قال: «ليس في هذه الأحاديث شيء صحيح».

(٥٤) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ١، ص ٣٩١.

(٥٥) ابن الجوزي، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٥٦) زكي الدين أبو محمد المنذري، **الترغيب والترهيب**، اعتنى به أبو صهيب الكرمي (الأردن؛ السعودية: بيت الأفكار الدولية، [د. ت.])، ص ٤١٩، رقم ٢٨٧٦. وقد ساق المنذري في كتابه أحاديث ابن مسعود وأبي هريرة وأنس وابن عباس والبراء (ﷺ).

(٥٧) ابن الجوزي، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٢٦.

هشام بن عروة عن عائشة (رضي الله عنها) أنّها قالت: قال رسول(ﷺ): «كُلوا البلح بالتمر؛ فإنّ الشيطان إذا رآه غضب وقال: عاش ابن آدم حتّى أكل الجديد بالخلِق»[٥٨].

قال النسائي والذهبي[٥٩]: منكر.

فأبو زُكير تفرّد به، كما قال الدارقطني وابن عدي وغيرهما. وقال العقيلي: «لا يتابع عليه ولا يُعرف إلّا به»[٦٠]. وقد روى له مسلم في موضع واحد متابعة، وضعّفه ابن معين وغيره[٦١]. وقال ابن حبّان: «كان ممّن يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل من غير تعمُّد، فلمّا كثر ذلك منه صار غير محتجّ به إلّا عند الوفاق، وإن اعتبر بما لم يخالف الأثبات في حديثه فلا ضير»[٦٢].

ووجه نكارة الحديث أنّ راويه تفرّد به وهو لا يَحتمل حالُه تفرُّدَه. وقال فيه ابن حبّان: «هذا كلام لا أصل له من حديث النبي (ﷺ)»، بل إنّ ابن الجوزي جعله في الموضوعات[٦٣]، واعتبر ابن حجر ذلك «توسُّعاً» وصوّب نكارته[٦٤]. وفسّر السخاوي صنيع ابن الجوزي بقوله: «كأنّ الحامل له على ذلك نكارة معناه أيضاً وركّة لفظه»[٦٥]. وقال زكريا الأنصاري: «معناه ركيك

---

(٥٨) رواه الحاكم النيسابوري في: **المستدرك على الصحيحين**، الأطعمة، ج ٤، ص ١٣٥، وأبو عبد الله محمد بن ماجه في: **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، الأطعمة، باب: أكل البلح بالتمر، رقم ٣٣٣٠، والنسائي في: **السنن الكبرى**، أبواب الأطعمة، باب أكل البلح بالتمر، ج ٤، رقم ٦٧٢٤.

(٥٩) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، في تعليقه على **المستدرك** في المرجع السابق، وفي: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ٤، ص ٤٠٥.

(٦٠) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ٧، ص ٢٤٣، والعقيلي، **الضعفاء الكبير**، ج ٤، ص ٤٢٧. وقال الخليلي: فردٌ شاذّ. انظر: أبو يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث: (من تجزئة السلفي)**، دراسة وتحقيق وتخريج محمد سعيد بن عمر إدريس، ٣ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٧٣.

(٦١) انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ط ٢، (بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٣)، ج ٦، ص ١٧٤.

(٦٢) أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، [١٩٧٦])، ج ٣، ص ١١٩.

(٦٣) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ٣، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٦٤) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٧٧.

(٦٥) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٢٣٧.

لا ينطبق على محاسن الشريعة؛ لأنّ الشيطان لا يغضب من مجرّد حياة ابن آدم، بل من حياته مسلماً مطيعاً لله تعالى»[٦٦].

ومن غريب ما وقع للحاكم أنّه جعل هذا الحديث من أمثلة الصحيح المتّفق عليه![٦٧].

٣ ـ الحديث المُعَلّ

والحديث المعلُّ هو الذي دلّت القرائن على وهم راويه، وسبق القول في تحديد مفهوم العلّة عند المحدّثين، ويدخل في العلّة أنواع من الحديث المردود ممّا له اسم خاصّ، كالمقلوب والمصحّف والمُدرج والشاذّ والمضطرب، وسنجمع تلك الصور في مقاييس ضمن القسم الثاني.

لكن ينبغي التأكيد هنا أنّ التعليل أمر خفيٌّ يقع في حديث الثقات، وهو دليل آخر على أنّ ظاهر الرواة والإسناد لا يكفي، وكما سبق من قول الحاكم: «إنّما يُعَلَّل الحديث من أوجُهٍ ليس للجرح فيها مدخل؛ فإنّ حديث المجروح ساقط واهٍ، وعلّة الحديث يكثر في أحاديث الثقات أن يحدّثوا بحديث له علّة، فيخفى عليهم علمه فيصير الحديث معلولاً. والحجّة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير»[٦٨].

وعلى هذا، فـ «الصحيح لا يُعرف بروايته فقط، وإنّما يعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، وليس لهذا النوع من العلم عونٌ أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علّة الحديث. فإذا وُجد مثل هذه الأحاديث بالأسانيد الصحيحة غيرَ مخرَّجة في كتابَي الإمامين **البخاري ومسلم**، لَزِم صاحبَ الحديث التنقيرُ عن علّته، ومذاكرةُ أهل المعرفة به لتظهر علّته»[٦٩].

وقد أكّد ابن الجوزي ذلك المعنى بقوله: «وقد يكون الإسناد كلّه

---

(٦٦) أبو يحيى زكريا الأنصاري، **فتح الباقي بشرح ألفية العراقي** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ١٩٨.

(٦٧) الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، ص ٦٣.

(٦٨) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ١٧٤.

(٦٩) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

ثقات، ويكون الحديث: موضوعاً، أو مقلوباً، أو قد جرى فيه تدليس. وهذا أصعب الأحوال، ولا يَعرف ذلك إلا النقّاد. وذلك ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون بعض الزنادقة أو بعض الكذّابين قد دسّ ذلك الحديث في حديث بعض الثقات، فحدّث به لسلامة صدرٍ، وظناً منه أنّه من حديثه (. . .).

والثاني: أن يكون الراوي شَرِهاً، فيسمع الحديث من بعض الضعفاء والكذّابين عن شيخ قد عاصَرَه أو سمع منه، فيُسقط اسم الذي سمعه منه، ويدلّس بذكر الشيخ»[٧٠].

فمن أمثلة القسم الأول: أنّه قد ابتُلي جماعة من السلف بمثل هذا، فقد كان ابن أبي العَوْجاء ربيبَ حمّاد بن سلمة، وكان يدسّ في كتبه أحاديث[٧١]. وامتُحن جماعة من أهل المدينة بحَبيب بن أبي حَبيب الورّاق، كان يُدخل عليهم الحديث[٧٢]. وغير هؤلاء خلقٌ.

قال ابن الجوزي: «وهذا نوع من التغفيل، وقد يزيد تغفيل المحدّث فيُلقَّن فيتلقّن، ويرتفع التغفيل إلى مقام ـ وهو الغاية ـ وهو أن يُلَقّن المستحيلَ فيتلقّنه!». وساق بإسناده مثالاً على ذلك من طريق زكريا بن يحيى الساجي قال: حدثنا الربيع بن سليمان قال: حدثنا الشافعي قال: قيل لعبد الرحمن بن زيد بن أسلم: حدّثك أبوك عن جدّك أنّ رسول الله (ﷺ) قال: إنّ سفينة نوح طافت بالبيت سبعاً، وصلّت خلف المقام ركعتين؟. فقال: نعم»[٧٣].

ومن أمثلة القسم الثاني: أنّ جماعة كانوا يفعلون ذلك، منهم: بَقِيَّة بن الوليد. قال أبو حاتم بن حبان[٧٤]: وكان تلامذة بقيّة يُسوّون حديثه، ويُسقطون الضعفاء منه، وربّما أوهم المدلّس السماعَ من شخص، فقال: عن فلان، ويكون بينهما كذّاب أو ضعيف. مثل حديث رواه عبد الله بن عطاء عن عقبة بن عامر عن النبي (ﷺ) قال: من توضّأ فأحسن الوضوء، دخل من أيّ أبواب

---

(٧٠) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ١، ص ١٤١ ـ ١٤٣.

(٧١) انظر: ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ٢، ص ٢٦٠.

(٧٢) انظر: ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ١، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٧٣) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ١، ص ١٤٣.

(٧٤) ابن حبان، المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٨ ـ ٢٩.

الجنّة شاء. فقال رجل لعبد الله: حدِّثنا به، فقال: عقبةُ بن عامر، فقيل: سمعتَه منه؟ قال: لا. حدَّثني سعد بن إبراهيم، فقيل لسعد، فقال: حدثني زياد بن مِخْراق، فقيل لزياد، فقال: حدثني شَهْر بن حَوْشب عن أبي رَيحانة[٧٥].

قال ابن الجوزي: «ومثل هذا إنّما يقع في العنعنة، وهو من بَهْرَجة المدلّسين، وهو من أعظم الجنايات على الشريعة، ومن هذا الجنس أنّه يأتي في الحديث مَعْمر عن محمّد بن واسع عن أبي صالح عن أبي هريرة (ﷺ)، وكلُّهم ثقات، ولكن الآفة من أنّ معمراً لم يسمع من ابن واسع، وابن واسع لم يسمع من أبي صالح»[٧٦].

وقد يَهِمُ الثقة ولا يَعرف ذلك إلّا كبار الحُفّاظ:

مثل حديث أبي حاتم الرازي قال: حدّثنا نصر بن علي قال حدثنا أبي عن ابن عون عن محمّد بن سيرين عن ابن عمر (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ): «صلاة الليل والنهار مَثْنًى مثنى، والوتر ركعة من آخر الليل». قال الحاكم: «هذا حديث ليس في إسناده إلّا ثقةٌ ثبْتٌ، وذِكر النهار فيه وهم، والكلام عليه يطول»[٧٧]. ورواه الترمذي والنسائي من طريق علي الأزدي عن ابن عمر، وقال النسائي: «هذا الحديث عندي خطأ»[٧٨].

---

(٧٥) لكن أصل الحديث عن عمر مرفوعاً، رواه مسلم في **صحيحه**، الطهارة، باب: الذكر المستحبّ عقب الوضوء، ج ١، ص ٢٠٩، وابن ماجه، في **سننه**، الطهارة، باب: ما يقال بعد الضوء، ج ١، ص ١٥٩. ولفظه عند مسلم: «ما منكم من أحد يتوضأ، فيُبلغ أو فيُسبغ الوضوء، ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداًعبد الله ورسوله، إلّا فُتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء».

(٧٦) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ١، ص ١٤٤.

(٧٧) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ٥٨.

(٧٨) أبو داود سليمان السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، باب في صلاة النهار، ج ١، ص ٤١٣، وأبو عيسى محمد الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد شاكر [وآخرين] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، باب ما جاء في أن صلاة الليل والنهار مثنى مثنى، ج ٢، ٤٩١، والنسائي، **السنن الكبرى**، كتاب قيام الليل وتطوُّع النهار، باب: كيف صلاة الليل، ج ٣، ص ٢٢٧، وابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، باب ما جاء أن صلاة الليل مثنى مثنى، ج ١، ص ٤١٩. وقد رواه محمد بن إسحاق بن خزيمة في: **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٢١٤، وأبو حاتم محمد بن حبان، **صحيح ابن حبان**، بترتيب علاء الدين علي بن بلبان؛ تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ج ٦، ص ٢٣١ وما بعدها. وعليٌّ هو ابن عبد الله الأزدي، البارقي، والبارق: جبل أَزْد.

ومن ذلك: حديث محمّد بن محمّد بن حيّان التمّار، حدّثنا أبو الوليد الطيالسي قال: حدثنا مالك بن أنس عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: ما عاب رسول الله (ﷺ) طعاماً قطّ، إنْ اشتهاه أَكَله وإلّا تَرَكَه. قال الحاكم: «هذا إسناد تداوله الأئمّة والثقات، وهو باطل من حديث مالك، وإنّما أريد بهذا الإسناد: ما ضرب رسول الله (ﷺ) بيده امرأة قطُّ، وما انتقم رسول الله (ﷺ) لنفسه إلّا أن تُنتهك محارمُ الله، فينتقم لله بها. ولقد جهدت جهدي أن أقف على الواهم فيه من هو، فلم أقف عليه؛ اللهمّ إلّا أنّ أكبر الظنّ على ابن حيّان البصري على أنّه صدوقٌ مقبول»[79].

قال ابن تيمية: «إنهم يُضَعِّفون من حديث الثقة الصدوق الضابط أشياء تَبَيَّن لهم أنّه غلط فيها؛ بأمور يستدلّون بها ـ ويسمّون هذا علم عِلل الحديث، وهو من أشرف علومهم ـ بحيث يكون الحديث قد رواه ثقة ضابط وغلط فيه، وغلطُهُ فيه عُرف بسبب ظاهرٍ، كما عرفوا أنّ النبي (ﷺ) تزوّج ميمونة وهو حلال، وأنّه صلّى في البيت ركعتين. وجعلوا رواية ابن عبّاس لتزوجها حراماً[80]، ولكونه لم يصلِّ[81]؛ ممّا وقع فيه الغلط. وكذلك أنّه اعتمر أربع عُمَرٍ، وعلموا أن قول ابن عمر (رضي الله عنهما) أنّه اعتمر في رجب ممّا وقع فيه الغلط[82]، وعلموا أنه تَمَتَّع وهو آمن في حَجّة الوداع، وأنّ قول

---

(٧٩) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ٥٩.

(٨٠) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، الحج، باب: تزويج المُحْرِم، ج ٢، ص ٦٥٢، ومسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، النكاح، باب: تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته، ج ٢، ص ١٠٣١.

(٨١) **صحيح البخاري**، الصلاة، باب: (واتّخِذوا من مقام إبراهيم مصلّى)، ج ١، ص ١٥٥، و**صحيح مسلم**، الحج، باب: استحباب دخول الكعبة للحاجّ وغيره والصلاة فيها، ج ٢، ص ٩٦٨.

(٨٢) عن مجاهد قال: دخلتُ أنا وعُرْوة بن الزبير المسجد، فإذا عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) جالس إلى حجرة عائشة (رضي الله عنها)، وإذا ناسٌ يُصَلّون في المسجد صلاة الضحى، قال: فسألناه عن صلاتهم، فقال: بدعة. ثم قال له: كم اعتمر رسول الله (ﷺ)؟ قال: أربعاً، إحداهن في رجب. فكرهنا أن نردّ عليه، قال: وسمعنا استنان عائشة أمّ المؤمنين (رضي الله عنها) في الحجرة، فقال عروة: يا أمّاه! يا أمّ المؤمنين! ألا تسمعين ما يقول أبو عبدالرحمن؟ قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إنّ رسول الله (ﷺ)اعتمر أربع عمرات، إحداهن في رجب. قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن! ما اعتمر عمرةً إلّا وهو شاهده، وما اعتمر في رجب قطّ». رواه البخاري في **صحيحه**، أبواب العمرة، باب كم اعتمر النبي (ﷺ)، ج ٢، ص ٦٣٠، ومسلم في **صحيحه**، الحج، باب عدد عُمَر النبي (ﷺ)، ج ٢، ص ٩١٦.

عثمان لعلي: كنّا يومئذ خائفين؛ ممّا وقع فيه الغلط[٨٣]، وأنّ ما وقع في بعض طرق البخاري أنّ النار لا تمتلئ حتى يُنشيء الله لها خلقاً آخر: مما وَقَع فيه الغلط[٨٤]، وهذا كثير»[٨٥].

ومن أمثلة إعلال الحديث من جهة المتن بأنه مرويّ بالمعنى، ما اختصره شَرِيك من حديث رافع في المزارعة، فقال: «مَن زَرَع في أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء، وله نفقته»[٨٦]. قال الخطابي: «هذا الحديث لا يَثبت عند أهل المعرفة بالحديث»[٨٧]. وقال ابن رجب: «وهذا يشبه كلام الفقهاء»[٨٨].

---

(٨٣) كان عثمان (رضي الله عنه) يَنهى عن المُتعة، وكان عليٌّ (رضي الله عنه) يأمر بها، فقال عثمان لعليٍّ كلمةً، ثمّ قال علي: لقد علمتَ أنّا قد تمتّعنا مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فقال: أجل، ولكنّا كنّا خائفين. رواه مسلم في **صحيحه**، الحج، باب: جواز التمتُّع، ج ٢، ص ٨٩٦، واللفظ له. وروى القصةَ البخاري في **صحيحه**، الحج، باب التمتع والقران والإفراد، ج ٢، ص ٥٦٧.

(٨٤) يعني حديث: اختصمتْ الجنّة والنار إلى ربّهما، وفيه: «فقال الله تعالى للجنّة: أنت رحمتي، وقال للنار: أنت عذابي أصيبُ بِكِ مَنْ أشاء، ولكلٍّ واحدة منكما مِلؤها. قال: فأمّا الجنّة، فإنّ الله لا يَظلم من خلقه أحداً، وإنّه يُنشئ للنار مَنْ يشاء، فيُلْقَون فيها، فتقول: هل من مزيد ـ ثلاثاً ـ حتّى يَضع فيها قدمه، فتمتلئ ويرد بعضها إلى بعض وتقول: قط قط قط». **صحيح البخاري**، التوحيد، باب: ما جاء في قوله تعالى: «إنّ رحمة الله قريب من المحسنين»، ج ٦، ص ٢٧١١.

والرواية الصحيحة للحديث، فيها: «فأمّا النار، فلا تمتلئ حتّى يَضَع رجله، فتقول: قط قط قط، فهنالك تمتلئ، ويَزْوي بعضها إلى بعض، ولا يَظلم الله عزّ وجلّ من خلقه أحداً، وأمّا الجنة، فإنّ الله عزّ وجل ينشئ لها خلقاً». **صحيح البخاري**، التفسير، باب: وتقول: هل من مزيد؟، ج ٤، ص ١٨٣٦، و**صحيح مسلم**، الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبّارون، ج ٤، ص ٢١٨٦.

(٨٥) ابن تيمية الحرَّاني، **مجموع الفتاوى**، ج ١٣، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٨٦) رواه أبو داود في **السنن**، البيوع، باب: زَرْع الأرض بغير إذن صاحبها، ج ٢، ص ٢٨٢؛ والترمذي، **سنن الترمذي**، الأحكام، باب: ما جاء فيمن زرَع أرضَ قوم بغير إذنهم، ج ٣، ص ٦٤٨، وابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، كتاب الرهون، باب: من زرع. . . ، ج ٢، ص ٨٢٤.

(٨٧) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، **معالم السنن**، صححه محمد راغب الطباخ (حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢)، ج ٣، ص ٩٦.

(٨٨) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الملاح، ١٩٧٨)، ص ٧١٣. وردّ ابن القيم تضعيف الحديث، فقال في تعليقه على **مختصر المنذري**، ج ٥، ص ٦٤: «وليس مع من ضعّف الحديث حجّة؛ فإنّ رواته محتجٌّ بهم في الصحيح، وهم أشهر من أن يُسأل عن توثيقهم، وقد حسّنه إمام المحدّثين أبو عبد الله البخاري والترمذي بعده، وذكره أبو داود ولم يضعفه، فهو حسن عنده. واحتجّ به الإمام أحمد وأبو عبيد. . .». وذكر له شاهداً، وقال: قد «تأيد بالقياس الصحيح من حجج الشريعة»، ورجّح ذلك: نور الدين عتر، **إعلام الأنام شرح بلوغ المرام** (دمشق: [د. ن.، د. ت.])، ج ٣، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

والكلام في الحديث المُعَلّ وأمثلته يطول، اقتصرتُ منه على أمثلة وقع التعليل فيها لجهة المتن، وتبيّن فيها وهْمُ الثقات. ومع ذلك، فلا بدّ من القول: إنّ العلّة تقع في الإسناد وفي المتن، لكن وقوعها في الإسناد هو الأكثر(٨٩).

٤ ـ الحديث الشاذّ

شرطُ انتفاء الشذوذ عن الحديث المقبول يدلّ عليه صنيع الأئمّة النقّاد، بل هو منصوص عليه في كلام الشافعي رحمه الله؛ إذ يقول: «إذا شَرِكَ أهلَ الحفظ في حديث وافَقَ حديثَهم، بَرِيّاً مِنْ أنْ يكونَ مُدَلِّساً يُحَدِّثُ عَمّن لقي ما لم يسمعْ منه، ويحدِّثَ عن النبي (ﷺ) ما يحدّث الثقات خلافَه عن النبي (ﷺ)». قال ابن رجب: «وهذا الذي ذكره معنى قول كثير من الأئمّة الحُفّاظ في الجرح في كثير من الرُّواة: «يحدّث بما يخالف الثقات» أو «يحدّث بما لا يتابعه الثقات عليه»... وقد فسّر الشافعي الشاذّ من الحديث بهذا:

قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: «ليس الشاذّ من الحديث أن يروي الثقةُ حديثاً لم يروِه غيره، إنّما الشاذُّ من الحديث أن يروي الثقات حديثاً فيشذُّ عنهم واحدٌ فيخالفهم».

وأمّا أكثر الحُفّاظ المتقدّمين، فإنّهم يقولون في الحديث إذا تفرّد به واحد ـ وإن لم يرو الثقات خلافه ـ : «إنّه لا يتابع عليه» ويجعلون ذلك علّة فيه، اللهمّ إلّا أن يكون ممّن كثر حفظُه واشتهرت عدالته وحديثه، كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفرُّدات الثقات الكبار أيضاً، ولهم في كلّ حديث نقدٌ خاصّ، وليس عندهم لذلك ضابطٌ يضبطه. قال صالح بن محمد الحافظ: «الشاذّ: الحديث المنكر الذي لا يُعرف»»(٩٠).

وليس معنى كلام ابن رجب أنّ النقد الحديثيّ مزاجيّ؛ فإنّ القواعد عامّةٌ، لكنْ قد تَعرض أثناء التطبيق خصوصيةٌ بحسب القرائن قوةً وضعفاً.

وقال مسلم في مقدّمة صحيحه: «وعلامة المنكر في حديث المحدث إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضا

---

(٨٩) انظر: ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٦٠.

(٩٠) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

خالفت روايته روايتهم، أو لم تكد توافقها، فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك؛ كان مهجور الحديث غير مقبولِه ولا مستعمله»[٩١].

وقال مسلم في بيان الذي يدور به معرفة الخطأ في رواية ناقل الحديث من جهتين: «والجهة الأخرى أن يروي نفرٌ من حفّاظ الناس حديثاً عن مثل الزهري أو غيره من الأئمّة بإسناد واحد ومتن واحد، مجتمعون على روايته في الإسناد والمتن، لا يختلفون فيه في معنى، فيرويه آخر سواهم عمّن حدّث عنه النفر الذين وصفناهم بعينه، فيخالفهم في الإسناد، أو يقلب المتن فيجعله بخلاف ما حكى من وصفنا من الحفّاظ، فيُعلم حينئذ أنّ الصحيح من الروايتين ما حدّث الجماعة من الحفّاظ دون الواحد المنفرد وإن كان حافظاً، على هذا المذهب رأينا أهل العلم بالحديث يحكمون في الحديث، مثل شعبة وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم من أئمّة أهل العلم. وسنذكر من مذاهبهم وأقوالهم في حفظ الحفّاظ وخطأ المحدّثين في الروايات ما يستدلّ به على تحقيق ما فسّرت لك إن شاء الله»[٩٢].

فهذه نصوص تحكي أقوال الأئمّة وتصرُّفاتهم في المخالفة والتفرُّد في وقت مبكر، مع اختلافهم في التعبير عن ذلك، بعضهم باسم المنكر وبعضهم باسم الشاذ، ومن ثم لم يُفرّق عدد من الأئمّة بين المنكر والشاذّ تبعاً لتوسُّع الأئمّة المتقدّمين في إطلاقهما وعدم استقرار الاصطلاح[٩٣].

ولكنّنا فصلنا هنا بينهما؛ لكونه استقرّ في علوم الحديث لدى المتأخّرين أنّهما نوعان مختلفان للحديث المردود.

ومن الحديث الذي نُقل على الوهم في متنه ولم يُحفظ، ما رواه مسلم قال: حدّثنا ابن نُمَير ثنا أبي ثنا سعيد بن عبيد ثنا بشير بن يسار الأنصاري عن سهل بن أبي حَثْمة، أنّه أخبره أنّ نفراً منهم انطلقوا إلى خيبر، فتفرّقوا فيها، فوجدوا أحدهم قتيلاً، فقالوا للّذين وجدوه عندهم: قتلتم صاحبنا. قالوا: ما قتلنا ولا علمنا. فانطلقوا إلى نبي الله (ﷺ)، فقالوا: يا رسول الله أتينا خيبر،

(٩١) انظر مقدمة **صحيح مسلم**، ج ١، ص ٧.

(٩٢) مسلم، كتاب التمييز، (ملحق بكتاب الأعظمي: **منهج النقد عند المحدثين**)، ص ١٧٢.

(٩٣) ولهذا لم يُفَرِّق ابن الصلاح بين المنكر والشاذّ، انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص ٧٦، وابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٦٧٤.

فتفرّقنا فيها، فوجدنا أحدنا قتيلاً. فقلنا للذين وجدناه عندهم: قتلتم صاحبنا. قالوا: ما قتلنا ولا علمنا. قال: تجيئون بالبيّنة على الذين تدّعون عليهم. قالوا: ما لنا بيّنة. قال: فيحلفون لكم. قالوا: لا نقبل أيمان يهود. فكره رسول الله (ﷺ) أن يبطل دمه، فوَدَاه رسول الله (ﷺ) مئة من إبل الصدقة[٩٤].

قال مسلم: «هذا خبر لم يحفظه سعيد بن عبيد على صحّته، ودخله الوهم حتّى أغفل موضع حكم رسول الله (ﷺ) على جهته. وذلك أنّ في الخبر حكم النبي (ﷺ) بالقسامة، أن يحلف المدّعون خمسين يميناً ويستحقون قاتلهم، فأبوا أن يحلفوا. فقال النبي (ﷺ): تُبْرئكم يهود بخمسين يميناً، فلم يقبلوا أيمانهم. فعند ذلك أعطى النبي (ﷺ) عقله».

ثم ساق الأخبار التي خالفت سعيداً، وهي خبر يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار به، وقد رواه عن يحيى عددٌ، وخبر ابن إسحاق عن بشير بن يسار به، وذكر أخباراً من طرق أخرى. ثمّ قال: «فقد ذكرنا جملة من أخبار أهل القسامة في الدم عن رسول الله (ﷺ)، وكلّها مذكور فيها سؤال النبي (ﷺ) إيّاهم قسامة خمسين يميناً، وليس في شيء من أخبارهم أنّ النبي (ﷺ) سألهم البيّنة، إلّا ما ذكر سعيد بن عبيد في خبره، وتَرَكَ سعيد القسامة في خبره، فلم يذكره. وتواطؤُ هذه الأخبار التي ذكرناها بخلاف رواية سعيد يقضي على سعيد بالغلط والوهم في خبر القسامة.

وغير مُشكِلٍ على مَن عَقَل التمييز من الحفاظ من نقلة الأخبار، ومن ليس كمثلهم، أنَّ يحيى بن سعيد أحفظ من سعيد بن عبيد وأرفع منه شأناً في طريق العلم وأسبابه. فلو لم يكن إلّا خلاف يحيى إيّاه حين اجتمعا في الرواية عن بشير بن يسار لكان الأمر واضحاً في أنّ أولاهما بالحفظ سعيد بن يحيى ودافعٌ لما خالفه.

غير أنّ الرُّواة قد اختلفوا في موضعين من هذا الخبر سوى الموضع الذي خالف فيه سعيد، وهو أنّ بعضهم ذكر في روايته أنّ النبي (ﷺ) بدأ المدّعين بالقسامة، وتلك رواية بشير بن يسار ومن وافقه عليه. وهي أصحُّ الروايتين. وقال الآخرون: بل بدأ بالمدّعى عليهم لسؤال ذلك.

والموضع الآخر أنّ النبي (ﷺ) وَدَاه من عنده، وهو ما قال بشير في

---

(٩٤) انظر: مسلم، **الصحيح**، القسامة والمحاربين، باب في القسامة، ج ٣، ص ١٢٩١.

خبره ومن تابعه. وقال فريق آخرون: بل أغرم النبي (ﷺ) يهود الدية.

وحديث بشير ـ يعني ابن يسار ـ في القسامة أقوى الأحاديث فيها وأصحّها»[٩٥].

ومن أمثلة الشاذّ لجهة المتن والإسناد: حديث قتيبة بن سعيد عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطُّفَيل عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه) أنّ النبي (ﷺ) كان في غزوة تبوك: إذا ارتحل قبل زَيغ الشمس أخّر الظهر حتّى يجمعها إلى العصر فيصلّيهما جميعاً، وإذا ارتحل بعد زَيغ الشمس صلّى الظهر والعصر جميعاً ثمّ سار، وكان إذا ارتحل قبل المغرب أخّر المغرب حتّى يصلّيها مع العشاء، وإذا ارتحل بعد المغرب عجّل العشاء فصلّاها مع المغرب[٩٦].

قال الحاكم: «هذا حديث رواته أئمّة ثقات، وهو شاذّ الإسناد والمتن[٩٧]؛ لا نعرف له علّة نعلّله بها، ولو كان الحديث عند الليث عن أبي الزبير عن أبي الطفيل؛ لعلّلنا به الحديث، ولو كان عند يزيد بن أبي حبيب عن أبي الزبير؛ لعلّلنا به. فلمّا لم نجد له العلّتين: خرج عن أن يكون معلولاً، ثمّ نظرنا فلم نجد لـ يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل رواية، ولا وجدنا هذا المتن بهذه السياقة عند أصحاب أبي الطفيل، ولا عند أحد ممّن رواه عن معاذ بن جبل عن أبي الطفيل، فقلنا: الحديث شاذّ.

وقد حدّثونا عن أبي العبّاس الثقفي قال: كان قتيبة بن سعيد يقول لنا: على هذا الحديث علامة أحمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين وأبي بكر بن أبي شيبة وأبي خيثمة، حتّى عدّ قتيبةُ أسامي سبعة من أئمّة الحديث كتبوا عنه هذا الحديث، . . . ، قال أبو عبد الله: فأئمّة الحديث إنّما سمعوه من قتيبة تعجباً من إسناده ومتنه، ثمّ لم يبلغنا عن واحد منهم أنّه ذكر للحديث علّة، وقد قرأ علينا أبو علي الحافظ هذا الباب، وحدّثنا به عن

---

(٩٥) مسلم، كتاب التمييز، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٩٦) رواه **أبو داود في سننه**، تفريع أبواب صلاة السفر، باب: الجمع بين الصلاتين، ج ١، ص ٣٨٩، وقال: لم يَرْوِ هذا الحديث إلّا قتيبةُ وحده، والترمذي في **سننه**، باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين، ج ٢، ص ٤٣٨، وأحمد في **المسند**، ج ٥، ص ٢٤١، وابن حبان، في **الصحيح**، ج ٤، ص ٣١٣.

(٩٧) سيأتي بَحْث اصطلاح الحاكم في الشاذّ ص ٢٤٧ من هذا الكتاب.

أبي عبد الرحمن النسائي ـ وهو إمام عصره ـ عن قتيبة بن سعيد، ولم يذكر أبو عبد الرحمن ولا أبو علي للحديث علّة، فنظرنا فإذا الحديث موضوع، وقتيبة بن سعيد ثقة مأمون».

ثم أورد الحاكم عن البخاري أنّه قال: قلت لقتيبة بن سعيد: مع مَن كتبتَ عن الليث بن سعد حديث يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل؟ فقال: كتبته مع خالد المدائني. قال البخاري: وكان خالد المدائني يُدخل الأحاديث على الشيوخ[٩٨].

وقال الترمذي: «حديث معاذ حديث حسن غريب، تفرّد به قتيبة، لا نعرف أحداً رواه عن الليث غيره. وحديث الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل عن معاذ: حديث غريب، والمعروف عند أهل العلم حديث معاذ من حديث أبي الزبير عن أبي الطفيل عن معاذ (ﷺ): أن النبي (ﷺ) جمع في غزوة تبوك بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء. رواه قُرة بن خالد وسفيان الثوري ومالك وغير واحد عن أبي الزُّبير المكي»[٩٩].

وقد رواه مسلم من طريق زهير وقرة بن خالد ومالك بن أنس عن أبي الزبير عن أبي الطفيل عن معاذ قال: خرجنا مع رسول الله (ﷺ) في غزوة تبوك، فكان يصلّي الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء جميعاً[١٠٠]. ورواه أبو داود والنسائي من طريق مالك عن أبي الزبير به[١٠١]، وابن ماجه من طريق سفيان عن أبي الزبير به[١٠٢].

قال الترمذي: «وفي الباب عن علي وابن عمر وأنس وعبد الله بن عمرو وعائشة وابن عباس وأسامة بن زيد وجابر بن عبد الله (ﷺ)».

---

(٩٨) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٩٩) الترمذي، **سنن الترمذي**، أبواب السفر، باب: ما جاء في الجمع بين الصلاتين، ج ٢، ص ٤٣٩.

(١٠٠) **صحيح مسلم**، صلاة المسافرين وقَصْرُها، باب: الجمع بين الصلاتين في الحضر، ج ١، ص ٤٩٠، وكتاب الفضائل، باب: في معجزات النبي صلّى الله عليه وسلّم، ج ٤، ص ١٧٨٤.

(١٠١) **سنن أبي داود**، الصلاة، باب: الجمع بين الصلاتين، ج ١، ٣٨٦، والنسائي، **السنن الكبرى**، المواقيت، باب الوقت الذي يجمع فيه المسافر، ج ١، ص ٢٨٥.

(١٠٢) ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، إقامة الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في السفر، ج ١، ص ٣٤٠.

وليس في كلّ هذه الطرق والأحاديث التصريح بجمع التقديم، وعلى هذا، فرواية قتيبة بن سعيد تخالف رواية الأئمّة الثقات، وهي خطأ[١٠٣].

ولذلك نظائر يصعب حصرها[١٠٤].

٥ ـ الحديث المُصَحَّف

قال الحاكم: «هذا النوع منه معرفة التصحيفات في المتون؛ فقد زَلَقَ فيه جماعة من أئمّة الحديث»[١٠٥]. والمتقدّمون توسّعوا في «المصحَّف»، فجعلوا كلّ تغيير في الكلمة، سواء كان في النقط أم الشكل أو المعنى، من باب المصحّف، بل حتّى إبدال كلمة بكلمة. وللمتأخّرين فيه كلام مختلف وتفريقات اختلفوا فيها لا نطيل بها[١٠٦].

ومن أمثلته في المتون: ما رواه ابن لَهيعة عن كتاب موسى بن عُقبة إليه، بإسناده عن زيد بن ثابت (ﷺ) أنّ رسول الله (ﷺ) احتجم في المسجد[١٠٧]. قال مسلم: «وهذه رواية فاسدة من كلّ جهة، فاحش خطؤها في المتن والإسناد جميعاً، وابن لَهِيعة المصحِّف في متنه، المغفّل في إسناده. وإنّما الحديث أنّ النبي (ﷺ) احتجر في المسجد بخَصَفَة أو حَصِير يصلّي فيها»[١٠٨].

---

(١٠٣) وقد صحّحه الشيخان الألباني وشُعيب الأرناؤوط؛ مَشْياً على ظاهر الإسناد!. وقد نَفَى عبد الله الجديع كَوْنَ الحديث شاذاً، وقال في كتابه: «وهو حديث لم تأت في إسناده ولا في متنه مخالفةٌ من ثقة، ولكنه حديث فردٌ»!. انظر: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ١٠١٩.

(١٠٤) انظر مثلاً: مسلم، كتاب التمييز، ص ١٩٦؛ ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤١٠، وأحمد بن محمد الشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، تحقيق معتز الخطيب (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٤)، ص ١٤٩.

(١٠٥) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ١٤٦.

(١٠٦) للتوسّع، انظر: ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٤٧٦؛ ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ٩٤، وما علقتُه على الشُّمُنِّيّ، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ٢١٩.

(١٠٧) رواه أحمد في **المسند**، ج ٥، ص ١٨٥، وصحّحه الشيخ شعيب الأرناؤوط!.

(١٠٨) التمييز، مسلم، ص١٨٧. والخَصَفَة والحصير بمعنى واحد، شكّ الراوي. وفي طبعة **التمييز**: «بخوصة». وفي **مقدمة ابن الصلاح** «بخُصٍّ». وحديث: «احتجر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حُجيرة بخصفة أو حصير...» رواه البخاري في **صحيحه**، الأدب، باب: الغضب لأمر الله، ج ٥، ص ٢٢٦٦، ومسلم في **صحيحه**، صلاة المسافرين، باب: استحباب صلاة النافلة في بيته، ج ١، ص ٥٣٩.

ومن أمثلته ما رواه الحاكم من طريق نضر بن طريف، عن عمرو بن دينار، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس (رضي الله عنهما): أنّ مُحرماً وَقَصَت به راحلته فَطَرَحته عنها فمات، فأمرهم رسول الله (ﷺ) أنْ يغسلوه بالماء والسِّدْر، وأن يُكَفّنوه في ثوبَيه، ولا تُخمِّروا وجهه؛ فإنه يُبعث يوم القيامة يُلبّي.

قال الحاكم: «ذِكر الوجه تصحيفٌ من الرواة؛ لإجماع الثقات الأثبات من أصحاب عمرو بن دينار على روايته عنه (ولا تُغَطّوا رأسه)(١٠٩)، وهو المحفوظ»(١١٠).

ومن أمثلته كذلك: حديث قَبيصَة بن عُقبة قال: حدّثنا سفيان عن زيد بن أسلم عن عياض بن عبد الله بن سعد عن أبي سعيد قال: كنّا نورّثه على عهد رسول الله (ﷺ)، يعني الجدّ.

قال مسلم: «هذا خبر صَحّف فيه قَبيصة. وإنّما كان الحديث بهذا الإسناد عن عياض، قال: كنّا نؤدّيه على عهد رسول الله (ﷺ)، يعني في الطعام وغيره في زكاة الفطر، فلم يُقِرَّ قراءته فَقَلَب قوله، إلى أن قال: يُورّثه، ثم قَلَبَ له معنىً فقال: يعني الجدّ»(١١١).

٦ ـ الحديث المُدرَج

والإدراج في المتن معناه «ألفاظٌ تقع من بعض الرُّواة متّصلةً بالمتن، لا يَبِين للسامع إلّا أنّها من صُلب الحديث، ويدلُّ دليلٌ على أنّها من لفظ راوٍ،

---

(١٠٩) «ولا تُخَمّروا رأسه» رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الجنائز، باب: الكفن في ثوبين، ج ١، ص ٤٢٦، من طريق عمرو وأيوب عن سعيد بن جبير، وباب: المُحرِم يموت بعرفة...، ج ٢، ص ٦٥٦، من طريق حمّاد بن زيد عن عمرو، ورواه **مسلم في صحيحه**، الحج، باب: ما يُفعل بالمُحرم إذا مات، ج ٢، ص ٨٦٥، من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو، ومن طريق حماد عن عمرو، ومن طريق ابن جريج عن عمرو، وغيرهم كثير. ورُوِي كذلك من طُرُق أخرى عن سعيد بن جبير.

وفي بعض روايات الحديث عند النسائي، **السنن الصغرى**، باب: تخمير المُحرم وجهه ورأسه، ج ٥، ص ١٤٥: «ولا تخمروا وجهه ورأسه»، من طريق سفيان عن عمرو، وهو كذلك عند **ابن ماجه**، ج ٢، ص ١٠٣٠، بزيادة «ولا رأسه». وفي ج ٥، ص ١٩٦ عند النسائي من طريق شعبة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير.

(١١٠) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ١٤٨.

(١١١) مسلم، كتاب التمييز، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

بأن يأتي الحديث من بعض الطرق بعبارةٍ تفصل هذا من هذا»[١١٢].

وإنّما يتبيّن الإدراج بطرقٍ[١١٣]، ولكن الأهم هنا في هذا السياق طريقان يتعلّقان كذلك بالمتون:

الأول: أنّ معرفة الإدراج في المتون يكون بالاعتناء بمقابلة المتون، وجمع الألفاظ واستقصائها من مصادرها، فبهذا الطريق تتبيّن زيادات الرُّواة واتّفاقهم أو اختلافهم. وقد أشرتُ في غير موضع إلى تصحيح بعض المعاصرين لأحاديث أعلّها الأئمّة النقّاد بأنّه قد وقع فيها الوهم، نظروا فيها إلى ظواهر الأسانيد، غافلين أو متغافلين عن أنّ المتن هو غاية الإسناد ومبتغاه، فكيف يُجعل الأصلُ فرعاً والفرعُ منتهى النظر؟!.

الثاني: أنّ من طرق معرفة المُدرَج أن يمتنع صدور ذلك الكلام من النبي (ﷺ).

فمن أمثلة **الأول**: حديث زهير بن معاوية عن الحسن بن الحرّ عن القاسم بن مُخَيمِرَة قال: أخذ علقمة بيدي، وحدّثني أنّ عبد الله أخذ بيده، وأنّ رسول الله (ﷺ) أخذ بيد عبد الله، فعلّمه التشهُّد في الصلاة، وقال: قل التحيّات لله والصلوات.. فذكر التشهّد؛ قال: فإذا قلتَ هذا فقد قضيتَ صلاتَك، إنْ شئتَ أن تقوم فقُمْ، وإن شئتَ أن تقعد فاقعد.

قال الحاكم: «هكذا رواه جماعة عن زهير وغيره، عن الحسن بن الحرّ. وقوله: (إذا قلت هذا) مُدرَج في الحديث من كلام عبد الله بن مسعود(رضي الله عنه)؛ فإنّ سنده عن رسول الله (ﷺ) ينقضي بانقضاء التشهُّد».

وذكر دليلاً على ذلك حديث عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن الحسن بن الحرّ عن القاسم بن مخيمرة قال: أخذ علقمة بيدي، وأخذ عبد الله بيد علقمة، وأخذ النبي (ﷺ) بيد عبد الله، فعلّمه التشهُّد في الصلاة، وقال: قل التحيات لله.. فذكر الحديث إلى آخر التشهُّد، فقال: قال عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه): إذا فرغتَ من هذا فقد قضيتَ صلاتك، فإن شئت فاقعد، وإن شئت فقم.

---

(١١٢) الذهبي، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١١٣) انظرها في: ابن حجر العسقلاني: **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٩، ونزهة **النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ٩١، والشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ٢١٠.

قال الحاكم: «فقد ظهر لمن رُزق الفهم أنّ الذي ميّز كلام عبد الله بن مسعود (ﷺ) من كلام النبي (ﷺ)، فقد أتى بالزيادة الظاهرة، والزيادةُ من الثقة مقبولةٌ»(١١٤).

ومن أمثلته ـ كما ذكره الحاكم ـ حديث قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة (ﷺ) أن النبي (ﷺ) قال: «من أعتق نصيباً له في عبد أو شقيصاً، فخلاصه عليه في ماله إن كان له مال، وإلا قُوِّم العبد قيمة عَدلٍ، ثم استُسعي في قيمته غير مشقوق عليه»(١١٥).

قال الحاكم: «حديث العتق ثابت صحيح، وذِكْرُ الاستسعاء فيه من قول قتادة، وقد وهم من أدرجه في كلام رسول الله (ﷺ)». واستدلّ لذلك بحديث همام عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة (ﷺ): أن رجلاً أعتق شقصاً له في مملوك، فغرّمه النبي (ﷺ). قال همام: وكان قتادة يقول: إن لم يكن له مال استُسعِيَ العبد. قال الحاكم: «فهذا أظهر من الأول أن القول [قولُ] الزائد المبين المميز، وقد ميز همام وهو ثبت»(١١٦).

وسئل الدارقطني عن هذا الحديث، فقال: «يرويه قتادة، واختُلف عنه في إسناده ومتنه. (. . .) وأمّا الخلاف في متنه، فإنّ سعيد بن أبي عَرُوبة وحجاج بن حجاج وأبان العطار وجرير بن حازم وحجاج بن أرطاة: اتّفقوا في متنه، وجعلوا الاستسعاء مُدرجاً في حديث النبي (ﷺ)، وأمّا شعبة وهشام، فلم يذكرا فيه الاستسعاء بوجهٍ.

وأمّا همام، فتابع شبعة وهشاماً على متنه وجعل الاستسعاء من قول قتادة، وفصل بين كلام النبي (ﷺ).

---

(١١٤) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ٣٩ ـ ٤٠؛ وانظر: أبو بكر أحمد بن على بن ثابت الخطيب البغدادي، **الفصل للوصل المدرج في النقل**، دراسة وتحقيق محمد بن مطر الزهراني (الرياض: دار الهجرة، ١٩٩٧)، ج ١، ص ١٠٥ ـ ١١٣، وابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص ٩٦.

(١١٥) الحديث في **صحيح البخاري**، العتق، باب: إذا أعتق نصيباً في عبد وليس له مال، ج ٢، ص ٨٩٣، رقم ٢٣٩٠، ومواضع، و**صحيح مسلم**، باب: ذكر سعاية العبد، ج ٢، ص ١١٤٠، وباب: من أعتق له شركاً في عبد، ج ٣، ص ١٢٨٥، بلفظ مختلف قليلاً، ورواه أبو داود في **سننه** باب: من ذكر السعاية في هذا الحديث، ج ٢، ص ٤١٧، وابن ماجه في **سننه**، باب: من أعتق عبداً واشترط خدمة، ج ٢، ص ٨٤٤.

(١١٦) الحاكم، **معرفة علوم الحديث**، ص ٤٠. والشقص والشقيص هو النصيب.

ويُشْبه أن يكون همام قد حَفِظه. قال ذلك أبو عبد الرحمن المقرئ، وهو من الثقات عن همام.

ورواه محمّد بن كثير وعمرو بن عاصم عن همام، فتابعه شعبة على إسناده ومتنه، ولم يذكر فيه الاستسعاء بوجه»(١١٧).

وقال في موضع آخر: «سمعت النيسابوري [يعني شيخه أبا بكر] يقول: ما أحسن ما رواه همام وضبطه، وفصل بين قول النبي (ﷺ) وبين قول قتادة»!(١١٨).

وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ الإمام مسلماً ذَكَر حديث الاستسعاء من حديث نافع عن ابن عمر (رضي الله عنهما) تحت عنوان «ومن الحديث الذي في متنه وهم»، ولفظه: «قال رسول الله (ﷺ): من أعتق نصيباً له في عبد، ضمن لأصحابه في ماله، إن كان موسراً، وإن لم يكن له مال بذل العبدُ». قال مسلم: «وروى هذا الخبر غيرُ واحدٍ هذه الرواية عن نافع في استسعاء العبد فأعتق، والدليل على خطئه اتّفاق الحفّاظ من أصحاب نافع على ذكرهم في الحديث المعنى الذي هو ضدّ السعاية، وخلاف الحفّاظ المتقنين لحفظهم يبين ضعف الحديث من غيره».

ثمّ ذكر روايات الحفّاظ من أصحاب نافع بخلاف تلك الرواية، ومنها: رواية مالك عن نافع عن ابن عمر (رضي الله عنهما) قال: قال رسول الله (ﷺ): من أعتق شِركاً له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد، قُوّم عليه قيمة العَدل فأعطى شركاه حصصهم، وعَتَق عليه العبد، وإلّا فقد عَتَق منه ما أعتق(١١٩).

ثمّ قال: «قد ذكرنا جملة من رواة هذا الخبر عن ابن عمر (رضي الله عنهما)، وليس في حديث واحد منهم ذكر السعاية إلّا الذي قدّمنا حديثهم من قبل. وفيما ذكر مالك وعبيد الله وأيوب وجرير بن حازم في حديثهم، فإن لم يكن له مال عتق منه: بيانُ أنّ السعاية ساقطة عن العبد. وليس حجاج وأشعث والدالاتي عن الصائغ بشيء يُعتبر بهم من الرواية من أحد هؤلاء إذا

---

(١١٧) أبو الحسين علي بن عمر الدارقطني، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ج ١٠، ص ٣١٤ ـ ٣١٧.

(١١٨) الدارقطني، **سنن الدارقطني**، ج ٤، ص ١٢٧.

(١١٩) رواه البخاري في **صحيحه**، العتق، باب: إذا أعتق عبداً بين اثنين، ج ٢، ص ٨٩٢، ومواضع، ومسلم في **صحيحه**، العتق، ج ٢، ص ١١٣٩.

خالفوه، فكيف بهم جميعاً، وقد أطبقوا على الخلاف لهم؟!»[(١٢٠)].

ومن أمثلة الثاني: حديث أبي هريرة (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ): للعبد المملوك أجران[(١٢١)]. والذي نفسي بيده لولا الجهادُ في سبيل الله والحجُّ وبرُّ أمّي لأحببْتُ أن أموت وأنا مملوك. فإنّ قوله: «والذي نفسي بيده...» من كلام أبي هريرة؛ لأنّه يمتنع منه (ﷺ) أن يتمنّى أن يكون مملوكاً، ولأنّ أمّه لم تكن حينئذٍ موجودةً حتّى يَبَرَّها[(١٢٢)].

وفي الكتب التي صُنّفت للمدرج أمثلة كثيرة لهذا[(١٢٣)].

٧ ـ الحديث المقلوب

الحديث المقلوب هو الحديث الذي أبدل فيه راويه شيئاً بآخر، في السند أو في المتن، سهواً أو عمداً[(١٢٤)]. والقلب يقع في السند، ويقع في المتن، ويقع فيهما معاً.

ومن أمثلة المقلوب متناً: ما رواه خبيب بن عبد الرحمن عن عمّته أُنيسة بنت خبيب (ﷺ) قالت: قال رسول الله (ﷺ): «إذا أذّن ابن أمّ مكتوم فكلوا واشربوا، وإذا أذّن بلال فلا تأكلوا ولا تشربوا. وإن كانت المرأة منّا لَيبقى عليها شيء من سحورها، فتقول لبلال: أمهل حتّى أَفرغ من

---

(١٢٠) مسلم، كتاب التمييز، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(١٢١) رواه البخاري في **صحيحه**، العتق، باب: العبد إذا أحسن عبادة ربّه، ج ٢، ص ٩٠٠، ومسلم في **صحيحه**، الأيمان، باب ثواب العبد، ج ٣، ص ١٢٨٤. وجاء في رواية مسلم التصريح بكون الزيادة من كلام أبي هريرة: «والذي نفس أبي هريرة بيده؛ لولا الجهادُ في سبيل الله والحجُّ وبرُّ أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك».

(١٢٢) انظر: الخطيب البغدادي، **الفصل للوصل المدرج في النقل**، ج ١، ص ١٦٤ ـ ١٦٦.

(١٢٣) مثل: الخطيب، **الفصل للوصل المدرج في النقل**، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **المَدرَج إلى المُدرَج**، وكلاهما مطبوع.

(١٢٤) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٢)، ص ٤٣٥، وانظر تعليقي على: الشُّمُنّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ٢١١.

(١٢٥) رواه أحمد في **المسند**، ج ٦، ص ٤٣٣، وابن خزيمة، **صحيح ابن خزيمة**، جماع أبواب الأذان، باب: ذِكْر قَدر ما كان بين أذان بلال وأذان ابن أم مكتوم، ج ١، ص ٢١٠، وابن حبان، **صحيح ابن حبان**، باب السحور، ذكر حظر هذا الفعل الذي أبيح عند الشرط الذي ذكرناه إذا كان معه شرط ثانٍ، ج ٨، ص ٢٥٢. والنسائي، **السنن**، باب: هل يؤذنان جميعاً أو فُرادى، ج ٢، ص ١٠ وفي بعض روايات أحمد وابن خزيمة بالشكّ: بلال أو ابن أم مكتوم.

سحوري»[١٢٥]. قال ابن خزيمة: «هذا خبر قد اختُلف فيه ـ يعني على خبيب ـ رواه شعبة عنه عن عمّته أنيسة، فقال: (ابن مكتوم أو بلال ينادي بليل)»[١٢٦]. وروى ابن خزيمة عن عائشة (رضي الله عنها) أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «إنّ ابن أمّ مكتوم يُؤَذّن بلَيل، فكلوا واشربوا حتّى يؤذّن بلال. وكان بلال لا يؤذّن حتّى يرى الفجر»[١٢٧].

والمشهور من حديث ابن عمر وعائشة (رضي الله عنهما) أن رسول الله (ﷺ) قال: «إنّ بلالاً يؤذّن بليل، فكلوا واشربوا حتّى تسمعوا أذان ابن أمّ مكتوم، وكان رجلاً أعمى لا ينادي حتّى يقال له: أصبحتَ أصبحتَ»[١٢٨].

قال البلقيني: «فالرواية بخلاف ذلك مقلوبة، لاسيما إذا كان الشكّ وقع في طريق الراوي لها ـ شعبة ـ ولكنْ لم يجعل ابن خُزَيمة وابن حبّان ذلك من المقلوب، بل قال ابن خزيمة: إنه لا تضادّ بين الخبرين؛ إذ جائزٌ أن يكون النبي (ﷺ) جَعَلَ الليل نوايب بين بلال وبين ابن أمّ مكتوم، فحين تكون نوبة أحدهما ليلاً، تكون نوبة الآخر عند طلوع الفجر، فجاء الخبران على حسب الحالين. وقال ابن حبّان: ليس بين الخبرين تَضَادّ؛ لأنّ النبي(ﷺ) كان جعل أذان الليل بين بلال وبين ابن أم مكتوم نوباً. فَجَزَم ابن حبّان به، ولم يقل: لعلّ، كما قال شيخه، وهو بعيد. ومع ذلك، فدعوى القَلب لا تبعد، ولو فتحنا باب التأويلات لاندفع كثيرٌ من عِلل المحدّثين. ويمكن أن يسمّى ذلك المعكوس؛ ولكن لم أر من تعرّض له»[١٢٩].

والأمثلة على قَلب المتون متعدّدة جعلتُ ذلك مثالاً عليها[١٣٠].

وممّا يدخل في قلب المتون: «مَن يعمد إلى نسخة مشهورة بإسناد واحد، فيزيد فيها متناً أو متوناً ليست فيها، كنسخة معمر عن همام بن منبّه

---

(١٢٦) ابن خزيمة، **صحيح ابن خزيمة**، ج ١، ص ٢١٠.

(١٢٧) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١٠، وابن حبان، **الصحيح**، ج ٨، ص ٢٥١.

(١٢٨) حديث ابن عمر (رضي الله عنه): رواه البخاري في **صحيحه**، الشهادات، باب شهادة الأعمى، ج ٢، ص ٩٤٠، ومواضع، ومسلم في **صحيحه**، الصيام، باب أنّ الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، ج ٢، ص ٧٦٨، وغيرهما. وحديث عائشة (رضي الله عنها) رواه البخاري، باب قول النبي صلّى الله عليه وسلّم لا يمنعنكم من سحوركم بلال، ج ٢، ص ٦٧٧، وابن خزيمة، **الصحيح**، ج ١، ص ٢١٠، وأحمد في **المسند**، ج ٦، ص ٤٤ و٥٤.

(١٢٩) البلقيني، **محاسن الاصطلاح**، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(١٣٠) انظر أمثلة أخرى في: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٧٧ ـ ٣٨٠.

عن أبي هريرة (ﷺ) وقد زاد فيها، وكنسخة مالك عن نافع عن ابن عمر (ﷺ)، زاد فيها جماعة عدّة أحاديث ليست منها، منها القويّ والسقيم، وقد ذكر جُلّها الدارقطني في غرائب مالك»[١٣١].

ومنه كذلك التحوّل من حديث إلى حديث، وهو أن يركّب متناً لإسناد ليس له، وسبقت الإشارة[١٣٢] إلى حديث ابن حيّان التمّار «ما عاب رسول الله (ﷺ) طعاماً قطّ...»، ضمن الحديث المعلّ، وأنّه من أوهام الثقات، لكنّه كذلك مثالٌ للحديث المقلوب، الذي وهم فيه الراوي فجعل الإسناد لمتن آخر، وتحوّل فيه من حديث إلى حديث آخر؛ ذلك أنّ «كلّ مقلوب لا يخرج عن كونه معلّلاً أو شاذاً؛ لأنّه إنّما يظهر أمره بجمع الطرق واعتبار بعضها ببعض ومعرفة من يوافق ممّن يخالف، فصار المقلوب أخصّ من المعلّل والشاذّ، والله أعلم»[١٣٣]. وقد ذكر الإمام مسلم العديد من الأمثلة التي نُقلت على الوهم في إسنادها أو متنها أو فيهما معاً، وذلك دون تخصيصها باسم خاصّ، ممّا استقرّ عليه الاصطلاح لاحقاً.

ومن هذا الباب حديث ثابت بن حمّاد أبي زيد البصري عن سعيد بن أبي عَروبة عن قتادة عن أنس (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ): لو يعلم الناس ما في الصفّ المقدَّم، لكانت قُرْعة. قال ابن عدي: «وهذا الحديث وهم فيه ثابت بن حمّاد، وإنّما يرويه قتادة عن أبي رافع عن أبي هريرة»[١٣٤]. يعني أنه ركّب إسناداً على غير متنه، وذكر أمثلة أخرى لذلك، ثمّ قال: «ثابت بن حمّاد له غير هذه الأحاديث، أحاديث يخالف فيها وفي أسانيدها الثقات، وأحاديثه مناكير ومقلوبات».

ولذلك نجد في كتب الجرح والتعديل الحكم على رواةٍ بأنّهم قلبوا أحاديث، أو أحاديثهم مقلوبة منكرة، أو انقلبت عليه، أو أحاديثه مقلوبة، أو غير ذلك، كما قال أحمد بن حنبل في عبد الرحمن بن يزيد بن تميم: «قلَبَ أحاديث شهر بن حوشب وصيّرها حديث الزهري»[١٣٥]، وضعّفه لأجل ذلك.

---

(١٣١) المرجع نفسه، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.
(١٣٢) ص ١١٤ من هذا الكتاب.
(١٣٣) ابن حجر، **النكت**، ص ٣٧٥.
(١٣٤) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ٢، ص ٩٨.
(١٣٥) ابن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، ج٣، ص ١٠٢.

وهذا كلّه من الدلائل على سَبْر الأئمّة النقّاد للمتون، وحفظهم للنسخ المشهورة، فلا يركّب متن على إسناد صحيح[136].

٨ ـ الحديث المضطرب

الحديث المضطرب هو الحديث الذي يُروى من قِبَل راوٍ واحد أو أكثر، على أوجه مختلفة متساوية لا مرجّح بينها[137].

والاضطراب في المتن قليل، قال ابن حجر: «وهو يقع في الإسناد غالباً، وقد يقع في المتن، لكن قلّ أن يحكم المحدّث على الحديث باضطراب بالنسبة إلى اختلاف في المتن دون الإسناد»[138]، وقال السخاوي: «قلّ أن يوجد مثال سالم لمضطرب المتن»[139].

مثاله: ما نقله أبو داود السجستاني قال: سمعت أحمد بن محمد بن حنبل يقول: اختلف شعبة وسعيد وهشام في حديث أنس: (كان أصحاب النبي (ﷺ) تَخفق رؤوسهم ثم يصلّون ولا يتوضّؤون)، في اللفظ، وكلهم ثقات»[140].

وساق أبو داود ألفاظهم. فلفظ شعبة عن قتادة عن أنس (رضي الله عنه): (ينامون، ثمّ يقومون فيصلّون ولا يتوضّؤون على عهد النبي (ﷺ))، ولفظ سعيد بن أبي عَروبة عنه: (يضعون جنوبهم، فينامون، فمنهم من يتوضأ، ومنهم من لا يتوضأ)، ولفظ هشام الدَّسْتَوائي عنه: (ينتظرون العِشاء الآخرة حتّى تخفق رؤوسهم، ثمّ يصلّون ولا يتوضؤون).

---

(١٣٦) انظر نصاً مهماً للإمام البخاري يوضح سبر المتون في: أبو عيسى محمد الترمذي، **علل الترمذي الكبير**، رتبه على كتب الجامع أبو طالب القاضي؛ حققه وضبط نصه وعلق عليه صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري ومحمود محمد خليل الصعيدي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩)، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(١٣٧) عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، ص٤٣٣؛ وظفر أحمد العثماني التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، حققه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة، ط ٣ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧١)، ص ٤٤، وانظر: السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٢٧٤.

(١٣٨) ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ٩٦.

(١٣٩) السخاوي، **فتح المغيث**، ج ١، ص ٢٧٩.

(١٤٠) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد** بن حنبل، رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تقديم محمد رشيد رضا (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٣١٧.

«فأعلّ أحمد بالاختلاف، ولم يرجّح؛ لثقة الرواة وتقارب درجاتهم في الحفظ»[١٤١].

وقد ذُكِرَت أمثلةٌ عديدة للمضطرب، لم تَسلم من الاعتراض، والتأويل، حتّى قال السيوطي: «وعندي أنّ أحسن مثال لذلك: حديث البسملة السابق[١٤٢]؛ فإنّ ابن عبد البرّ أعلّه بالاضطراب كما تقدّم، والمضطرب يجامع المعلّل؛ لأنّه قد تكون علّته ذلك»[١٤٣].

ولأجل ذلك سيأتي تفصيل الكلام على المضطرب، ضمن مقاييس المحدّثين في الإعلال بالاختلاف.

ثانياً: صفات الردّ عند المحدّثين

ترجع صفات الردّ عند المحدّثين ـ كما سبقت الإشارة مجملةً ـ إلى وقوع السقط في الإسناد أو الطعن في الراوي، «فالمردود إمّا أن يكون لسقط أو طعنٍ»[١٤٤].

فالسقط يشمل المُعَلَّق، والمرسَل، والمُعضَل، والمنقطع، والمدلَّس، والمرسَل الخفيّ من معاصرٍ لم يَلقَ من روى عنه.

والطعن يكون لكذب الراوي، أو تهمتِهِ بذلك، أو فُحش غلطِه، أو غَفلته، أو فِسقه، أو وَهَمه، أو مخالفته، أو جهالته، أو بدعته، أو سوءِ حفظه. ويشمل الموضوع، والمتروك، والمنكر، والمعلَّل، والمُدْرَج، والمقلوب، والمزيد في متّصل الأسانيد، والمضطرب.

وهذا التنظير لأنواع علوم الحديث، وألقاب الحديث المردود، وصفات الردّ، ممّا تواردت عليه كتب علوم الحديث في طور الاستقرار: أَضعفَ إدراك الصلة بين السند والمتن، وأوهمَ أنّ الردّ وصفاته إنّما تَرِد من جهة

---

(١٤١) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧١٨.

(١٤٢) يعني حديث: «كان النبي وأبو بكر وعمر يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين. . .» انظرهُ ص ١٣٧ من هذا الكتاب.

(١٤٣) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة)، ج ١، ص ٢٦٧.

(١٤٤) ابن حجر العسقلاني، **نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

جرح الراوي أو انقطاع السند فقط، ممّا دفع إلى القول: إنّ نقد المحدّثين نقد شكلي ينظر إلى ظاهر الإسناد، وانضمّ إلى ذلك تصرّفات بعض المشتغلين بعلوم الحديث من المعاصرين، تصحيحاً وتضعيفاً، مشَوا فيها على ظاهر الإسناد، متمسّكين بـ «قواعد المصطلح المقرّرة» بحسب ظنّهم.

ولإيضاح الإشكال والإجابة عنه ـ منهجياً ـ سنبحث المسائل التالية:

١ ـ الحكم على الرُّواة فرع عن نقد المتون.

٢ ـ ظاهر الإسناد لا يكفي، سواء للسند أم للمتن.

٣ ـ عدم التلازم بين السند والمتن.

٤ ـ أصول مباحث نقد المتن في كتب علوم الحديث.

وبحث هذه المسائل كافٍ لإيضاح مقدار نقد المتون في الصنعة الحديثية، نظرياً على الأقلّ.

١ ـ الحكم على الراوي من خلال مرويّاته

الحكم على الراوي من أئمّة الجرح والتعديل هو نتيجة تَتَبُّع مرويّاته ومدى موافقته للثقات ومقدار مخالفته، ليُحكم على ما يتفرّد به هل يحتمل منه أو لا؟ فمستند الحكم على الراوي بأنّه منكر الحديث، أو متروك الحديث: هو ما رواه من أحاديث عُلم أنّها مُنكَرة؛ لِتَفَرُّده فيها بغير المعروف، أو مخالفته فيها للمعروف، واستُقرِئت رواياته حتّى غلب عليه ذلك.

ولهذا قال مسلم: «فبجمع هذه الروايات ومقابلة بعضها ببعض، تميّز صحيحها من سقيمها، وتبيّن رواة الأخبار من أضدادهم من الحفّاظ، ولذلك أَضعفَ أهل المعرفة بالحديث عمر بن عبد الله بن أبي خثعم وأشباهه من نقلة الأخبار؛ لروايتهم الأحاديث المستنكرة التي خالفت روايات الثقات المعروفين من الحفّاظ»[١٤٥].

وقد اعتنى بعض متأخّري علماء الجرح والتعديل ـ أمثال العقيلي وابن حبّان وابن عدي ـ بذكر نماذج من الأحاديث المنكرة للرُّواة، وبيان أنّ

(١٤٥) مسلم، كتاب التمييز، ص ٢٠٩.

الراوي جُرح بسببها، وفيها كثير ممّا يعود إلى المتون، أو المتن والإسناد معاً، وبها يتّضح أنّ الحكم على الرُّواة نتيجةٌ لتتبُّع مرويّات الراوي.

وسيأتي تفصيل هذا المعنى، ضمن القسم الثاني، في أثناء الكلام على الحديث المنكر.

٢ ـ ظاهر الإسناد لا يكفي

ومن المسائل المهمّة التي يجب تقريرها هنا وإيضاحها: أنّ ظاهر الإسناد لا يكفي، سواء في الحكم على الإسناد نفسه، أم في الحكم على المتن، وإيضاح هذا في المسائل التالية:

أ ـ تشدُّدهم في الرواية بالموازنة مع الشهادة، فالشهادة تُبنى على أوصاف الشاهد والظاهر من حاله، وهذا لا يكفي في الرواية، قال الشافعي رحمه الله: «إنّا لَنَطلب في المحدّث أكثر ممّا نطلب في الشاهد، فنُجيز شهادةَ بَشَر لا نَقبل حديث واحدٍ منهم، ونجدُ الدلالة على صدق المحدّث وغلطه ممّن شَرَكه من الحفّاظ، وبالكتاب والسنّة؛ ففي هذا دلالات، ولا يمكن هذا في الشهادات»(١٤٦).

ب ـ تصرُّفهم حيال التعارض بين الأخبار، قال الخطيب: «فممّا يوجب تقوية أحد الخبرين المتعارضين وترجيحه على الآخر: سلامته في متنه من الاضطراب، وحصولُ ذلك في الآخَر؛ لأنّ الظنّ بصحّة ما سلم متنه من الاضطراب يقوى، ويضعف في النفس سلامة ما اختلف لفظ متنه. وإن كان اختلافاً يؤدّي إلى اختلاف معنى الخبر، فهذا آكَدُ وأظهر في اضطرابه، وأجدر أن يكون راويه ضعيفاً، قليلَ الضبط لِما سمعه، أو كثيرَ التساهل في تغيير لفظ الحديث. وإن كان اختلاف اللفظ لا يوجب اختلاف معناه: فهو أقرب من الوجه الأوّل، غيرَ أنّ ما لم يختلف لفظه أولى بالتقديم عليه... وإن عُرف محدّثٌ بكثرة الزيادات في الأحاديث التي يرويها الجماعة الحفّاظ بغير زيادة، وسبق إلى الظنّ قلّةُ ضبطه وتساهلُه بالتغيير والزيادة: قُدِّم خبر غيره عليه»(١٤٧).

---

(١٤٦) محمد بن إدريس الشافعي، جِمَاع العلم، (بذيل كتاب **الأم**) تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، ج ٩، ص ١٣ ـ ١٤.

(١٤٧) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص ٤٧٥.

ج ـ أنّ المحدّثين النقّاد لا يحكمون على الحديث بمجرّد وروده، بل يستقصون الطرق، ويجمعون الأحاديث، ليقفوا على علّته أو يستوثقوا من سلامته، فالتعليل بالتفرّد والاضطراب والمخالفة والخطأ وغير ذلك لا يتمّ إلّا بجمع الطرق، ولا يكتفون بمجرّد ثقة الراوي. وسيأتي تفصيل ذلك في القسم الثاني إن شاء الله تعالى. وقد أوضح ابن الصلاح ذلك في تعريف الحديث المعلّ، فقال: «الحديث الذي اطُّلع فيه على علّة تقدح في صحّته مع أنّ ظاهره السلامة منها، ويتطرّق ذلك إلى الإسناد الذي رجاله ثقات، الجامع شروط الصحّة من حيث الظاهر. . .»[١٤٨].

وحسبنا أن نشير هنا إلى مثال لم يكفِ فيه ظاهر الرُّواة، وهو حديث قتادة عن قُدامة بن وَبَرة عن سَمُرة بن جُندب (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) قال: «من فاتته الجمعة فليتصدّق بدينار، فإن لم يجد فنصف دينار»[١٤٩]. واختُلف فيه على قتادة: فرواه همام بن يحيى عن قتادة بالإسناد السابق، وتابعه ـ إسناداً ومتناً ـ حجاجُ بن حجاج الباهليّ الأحول، وهو ثقة.

ورواه خالد بن قيس بن رباح، فقال: عن قتادة عن الحسن عن سَمُرة عن النبي (ﷺ) به[١٥٠]. فهذه الطريق خالفت في الإسناد، فجعلت الحسن بدلاً من قدامة بن وبرة، وبذلك أحالت الرواية من مجهول ـ وهو قدامة ـ إلى ثقة ـ وهو الحسن ـ والطريقان صحيحتان إلى قتادة. وربما صحّح البعض الروايتين عملاً بظاهر الإسناد، لكن البخاري قال: «والأول أصحّ» يعني رواية همام. وقال: «لا يصحّ حديث قدامة في الجمعة». وقد أشار أبو داود وأبو حاتم الرازي إلى علّة هذه الرواية[١٥١]. وقال البيهقي بعد أن أورد رواية خالد بن قيس: «كذا قال، ولا أظنّه إلّا واهماً في إسناده؛ لاتّفاق ما مضى على خلافٍ فيه. فأمّا المتن، فإنّه يشهد بصحّة رواية همام، وكان محمّد بن إسماعيل

---

(١٤٨) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٥٩.

(١٤٩) رواه أبو داود في **سننه**، تفريع أبواب الجمعة، باب: كفّارة مَن تركها، ج ١، ص ٣٤٤، رقم ١٠٥٣، والنسائي، **السنن**، الجمعة، باب: كفّارة مَن ترك الجمعة من غير عذر، ج ٣، ص ٨٩، رقم ١٣٧٢، وابن حنبل، **المسند**، ج ٥، ص ١٤، رقم ٢٠١٧١.

(١٥٠) النسائي، **السنن الكبرى**، باب: كفّارة مَن تَرَكَ الجمعة من غير عذر، ج ١، ص ٥١٧، رقم ١٦٦٢، وابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، باب: في مَنْ تَرَكَ الجمعة من غير عذر، ج ١، ص ٣٥٨، رقم ١١٢٨.

(١٥١) أبو داود السجستاني، **سنن أبي داود**، ج ١، ص ٣٤٤، وابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، رقم ٥٧٧.

البخاري لا يراه قوياً؛ فإنّ قُدامة بن وَبَرة لم يَثبت سماعه من سَمُرة»[١٥٢].

وهكذا «فالتحقيق أنّ همّاماً ألصقُ بقتادة وأعلم بحديثه وأشهر به من خالد، بل هو من المكثرين عن قتادة وغيره، وليس خالد كذلك وإن كان ثقة، ثم إنّ خالداً أجرى الإسناد عن قتادة على الجادة، فقتادة عن الحسن عن سمرة نسخةٌ، ومثلُ همّام في كثرة حديثه عن قتادة لا يفوته مثل هذا، ليأتي به عن قتادة عن رجل غير معروف، لا يُحفظ مثله ولا يُتفطّن له إلا بتَعَنٍّ، بخلاف المشهور المعروف»[١٥٣].

ومن أمثلته كذلك: حديث محمّد بن صالح بن مِهران حدّثنا أرْطاة أبو حاتم، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ): لولا أن أشقّ على أمّتي، لأمرتُهم بالسواك عند كلّ صلاة. قال ابن عدي: «الحديث عن عُبيد الله عن نافع عن ابن عمر خطأ، إنّما يرويه عبيد الله عن سعيد المقبُري عن أبي هريرة، على أنّه قد رُوي عن هشام بن حسّان عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر، وهذا خطأ أيضاً، وهذا الطريق كان أسهل عليه إذا قال: عبيد الله عن نافع عن ابن عمر؛ لأنّه طريق واضح، وبهذا الإسناد أحاديث كثيرة، من أن يقول: عبيد الله عن سعيد المقبري عن أبي هريرة»[١٥٤].

فورود أحد وجهي الرواية على الجادة والآخر خارجاً عنها، أحد علامات التعليل عند متقدّمي النقّاد، وهو أحد القرائن الدالّة على أنّ ظاهر الإسناد لا يكفي، فمن خرج به عن المعتاد فذلك قرينة على إتقانه للرواية؛ لأنّه يتطلّب مزيد تيقُّظ واحتياط، ويعبّرون فيه بقولهم: «لزم فلان الطريق»، و«أخذ طريق المجرّة فيه»، و«هذا الطريق كان أسهل عليه»[١٥٥] ونحو ذلك...

د ــ كونُ الثقة يرجع إلى أصولٍ ولا يوجد ذلك الحديث في أصوله، موضع تعليل عند النَّقَدَة، كما قال أبو حاتم: «سألت أحمد بن حنبل عن حديث سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة (ﷺ) عن النبي (ﷺ) قال: لا نكاح

---

(١٥٢) أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢)، ج ٣، ص ٢٤٨.

(١٥٣) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٤٤.

(١٥٤) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ١، ص ٤٣١.

(١٥٥) أكثرَ ابنُ عديّ من استعمال هذا التعبير في كتابه **الكامل في ضعفاء الرجال**، فقد وقفت على ١٣ موضعاً قال فيها هذا التعبير.

إلا بوليّ، وذكرتُ له حكاية ابن عُليَّة؟ فقال: «كُتُبُ ابن جريج مدوّنة، فيها أحاديثه؛ مَن حدّث عنهم، ثمّ لقيت عطاءً ثمّ لقيت فلاناً، فلو كان محفوظاً عنه لكان هذا في كتبه ومراجعاته»[١٥٦]. وقال أبو داود: «سمعت أحمد سئل عن حديث إبراهيم بن سعد عن أبيه عن أنسٍ (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) قال: الأئمّة من قريش؟ قال: ليس هذا في كتب إبراهيم، لا ينبغي أن يكون له أصل»[١٥٧].

هـ ـ وممّا يدلّل على أنّ ظاهر الإسناد لا يكفي من جهة المتن أيضاً: تعليلُهم بعض أحاديث الثقات لكونها تشبه أحاديث المجروحين، فـ «حذّاق النقّاد من الحفّاظ؛ لكثرة ممارستهم للحديث ومعرفتهم بالرجال وأحاديث كلّ واحد منهم، لهم فهمٌ خاصٌّ يفهمون به أنّ هذا الحديث يشبه حديث فلان، ولا يشبه حديث فلان، فيُعلّلون الأحاديث بذلك»[١٥٨]. وتعليلُهم الرواية أو الروايات بمجيئها على خلاف الثابت المحفوظ عن راويها من رأيه ومذهبه، وتعليلُ الحديث بنَفرة الناقد من معاني الحديث بحيث يُنزَّه عن مثلها الوحي وألفاظ النبوّة[١٥٩].

و ـ إعلالهم بعض تفرُّدات الثقات، قال أحمد بن حنبل: «إذا سمعتَ أصحاب الحديث يقولون: هذا حديث غريب أو فائدة فاعلم أنّه خطأ، أو دخل حديث في حديث، أو خطأ من المحدّث، أو حديث ليس له إسناد؛ وإن كان قد روى شعبةُ وسفيانُ»[١٦٠].

وقال أبو داود: «لا يُحتجّ بحديث غريب ولو كان من رواية مالك ويحيى بن سعيد والثقات من أئمّة العلم، ولو احتجّ رجل بحديث غريب وجدتَ من يطعن فيه ولا يحتج بالحديث الذي قد احتجّ به إذا كان الحديث الغريب شاذاً»[١٦١].

وسيأتي تفصيل الكلام على الإعلال بالتفرُّد لاحقاً إن شاء الله.

---

(١٥٦) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، رقم ١٢٢٤.

(١٥٧) ابن حنبل، **مسائل الإمام أحمد** بن حنبل، ص ٢٨٩.

(١٥٨) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٧٥٦.

(١٥٩) سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(١٦٠) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أبي عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي (المدينة المنورة: المكتبة العلمية)، ص ١٤٢، وقد أطلق بعض النقّاد على الغرائب: فوائد.

(١٦١) رسالة أبي داود إلى أهل مكة، ص ٤٧.

٣ ـ عدم التلازم بين السند والمتن

إذا كان موضوع كتابنا هذا «ردّ الحديث من جهة المتن»، فإنّ هذا يثير تساؤلاً مُفاده: هل يمكن الفصل بين السند والمتن في النظر ومن ثَمَّ الحكم؟ والجواب: أنّ السند هو الطريق الموصلة إلى المتن، وأنّ المتن هو غاية عملية الإسناد، فالسند بمفرده لا قيمة له، لكن مع ذلك قد يقع الفصل بينهما فيكون الحكم على أحدهما غير مستلزمٍ الحكمَ على الآخر. قال ابن الصلاح: «... قد يقال: (هذا حديث صحيحُ الإسناد) ولا يصحّ؛ لكونه شاذاً أو معلّلاً، غير أنّ المصنِّف المعتَمَد منهم إذا اقتصر على قوله: (إنّه صحيح الإسناد)، ولم يذكر له علّة، ولم يقدح فيه، فالظاهر منه الحكم له بأنّه صحيح في نفسه؛ لأنّ عدم العلّة والقادح هو الأصل والظاهر»[١٦٢]. وتبعَ ابنَ الصلاح على هذا مَن جاء بعده وبنى على كتابه، كالنووي والطيبي وابن كثير والعراقي والسيوطي والسخاوي والأنصاري والصنعاني وغيرهم[١٦٣]...

قال ابن الوزير: «هذا الكلام [أي كلام ابن الصلاح والعراقي] متجه؛ لأنّ الحفّاظ قد يذكرون ذلك لعدم العلم ببراءة الحديث من العلّة، لا لعلمهم بوجود علّة، ويصرّحون بهذا كثيراً، فيقول أحدهم: هذا حديث صحيح الإسناد ولا أعلم له علّة...»[١٦٤]، وأضيفُ أنّهم تكلّموا في الحديث الشاذّ وأنّه أدقّ من المعلّل؛ إذ ينقدح في نفس الناقد أنّه غلط ولا يقدر على إقامة الدليل على هذا، وهذا منسجم مع الحكم للإسناد دون المتن، أو العكس.

وكذلك ذكر ابن الصلاح في نوع العلل أنّ العلّة الواقعة في السند قد تقدح في المتن وقد لا تقدح، ومثّل لما لا يقدح بما رواه يعلى بن عبيد عن الثوري عن عمرو بن دينار عن ابن عمر (رضي الله عنهما) عن النبي (ﷺ) قال: البيّعان

---

(١٦٢) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(١٦٣) انظر: الحسين بن عبد الله الطيبي، **الخلاصة في أصول الحديث**، تحقيق صبحي السامرائي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥)، ص ٤٦؛ الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٢٣ ـ ١٢٤؛ السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ١٠٦ ـ ١٠٧، والصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، ج ١، ص ٢٣٤.

(١٦٤) محمد بن إبراهيم الوزير، **كتاب تنقيح الأنظار في معرفة علوم الآثار** (مع شرحه: **توضيح الأفكار**، للصنعاني)، ج ١، ص ٢٣٥.

بالخيار، قال: فهذا إسناد معلّل صحيح، والمتن على كلّ حال صحيح. وذكر الزركشي أنّ «السند قد يكون صحيحاً مع الحكم على المتن بالضعف، ومثاله: ما أخرجه مسلم في **صحيحه** عن أنس (ﷺ) قال: صلّيتُ خلف النبي (ﷺ) وأبي بكر وعمر، فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله ربّ العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أوّل قراءة ولا في آخرها. فهذا الحديث سنده صحيح ومتنه ضعيف لوجود العلّة فيه، وهو أنّ الأكثرين إنّما قالوا فيه: فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله ربّ العالمين، من غير تعرّض لنفي البسملة، وهكذا اتّفق الشيخان على إخراجه، فمن رواه كاللّفظ المتقدّم وفهم من قوله: كانوا يستفتحون بالحمد أنّهم لا يبسملون فصرح به خطأ؛ لأنّه قد ثبت عن أنس (ﷺ) أنّه سئل عن الافتتاح بالبسملة، فذكر أنّه لا يحفظ فيه شيئاً عن رسول الله (ﷺ)»[١٦٥]. وهذا عجيبٌ؛ فكيف لا يحفظ فيها شيئاً وقد خَدَم النبيَّ (ﷺ) عشرَ سنين، صلّى فيها معه، ثم أمَّ الناس في البصرة، وهذا ممّا لا يُنسَى؟!.

وقال الخليلي: «وإذا أُسند لك الحديث عن الزهري وعن غيره من الأئمّة فلا تحكم بصحّته بمجرّد الإسناد؛ فقد يخطئ الثقة»[١٦٦].

وعلى هذا، فقد قرّر علماء الحديث في كتب المصطلح أنّه لا تلازم بين السند والمتن، واختار ابن حجر «التفرقة بين من يفرّق في وصفه الحديث بالصحّة بين التقييد والإطلاق، وبين من لا يفرّق» بحسب الاستقراء من حاله[١٦٧]، أي بين من يفرّق في حكمه بين إسناد صحيح، وحديث صحيح، وبين من يعبّر بقوله: إسناد صحيح عن الحديث كلّية سنداً ومتناً.

إلّا أنّ بعض المعاصرين انتقد الفصل بين الإسناد والمتن قائلاً: «الإسناد لا يتحقّق له وجود إلّا باعتبار متنه، وبالتالي فإنّه لا يستحقّ أيّ حكم إلّا إذا صار النظر شكلياً... وإذا صدر عن الناقد حكم بأنّ الإسناد صحيح فمعناه أنّ كلّ راوٍ من السند صادق ومصيب في قوله وعزْوِه لمن فوقه، وبذلك يثبت أنّ النبي (ﷺ) قد قاله، على الظنّ الغالب، ولا يصحّ

---

(١٦٥) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(١٦٦) الخليلي، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث: (من تجزئة السلفي)**، ج ١، ص ٢٠٢.

(١٦٧) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ١٦٠.

القول أبداً: إنّ الإسناد صحيح والمتن ضعيف أو موضوع؛ لأنّ الخلل الوارد في المتن إنّما هو من جهة أحد رواته... أمّا ما شاع لدى المتأخّرين من ذلك الإطلاق، فإنّه لا يعدو كون الرُّواة ثقات فقط، لا أكثر ولا أقلّ»[١٦٨]. وقال أيضاً: إنّ المسائل المتعلّقة بقبول الحديث وردّه ظهرت لدى معظم المتأخّرين «في طابع شكلي... على أساس ظواهر الإسناد وأحوال رواته؛ ممّا أسفر عن منهج جديد... يتّسم بفصل الإسناد عن المتن، والحكم على الإسناد دون المتن»، وأنّ «منهج المتقدّمين لا يفصل الإسناد عن المتن حكماً واعتباراً»[١٦٩].

والذي تقدّم من نصوص ابن الصلاح ومن تبعه: أنّه لا تلازم بين السند والمتن، «ولا يخدش في عدم التلازم ما تقدّم من أنّ قولهم: هذا حديث صحيح، مرادهم به اتّصال سنده مع سائر الأوصاف في الظاهر لا قطعاً؛ لعدم استلزامه الحكم لكلّ فرد من أسانيد ذاك الحديث»[١٧٠]. وقد أورد الزركشي الإشكال الذي وقع فيه ذلك المعاصر وضعّفه قائلاً: «دعواه [أي ابن الصلاح] أنّ قولهم: صحيح الإسناد، يحتمل أن يكون شاذّاً أو معلّلاً: قد يُمنع؛ فإنّ صحّة الإسناد مستلزمة لصحّة المتن، والحكم بصحّة الإسناد مع احتمال عدم صحّته بعيد. وهذا فيه نظر، وقد تقدّم في كلام المصنّف أنّهم إذا قالوا: هذا حديث صحيح فمرادهم اتّصال سنده، لا أنّه مقطوع به في نفس الأمر، وقد تكرّر في كلام المزّي والذهبي وغيرهما من المتأخّرين: إسناده صالح، والمتن منكر»[١٧١].

ثمّ إنّ القول: إنّ الفصل طريقة المتأخّرين، لا يُسلَّم، فقد قال الزركشي: «قد رأينا كثيراً من الأئمّة يقولون: هذا حديث إسناده صحيح ومتنه غير صحيح، أو إسناده غير صحيح ومتنه صحيح...»[١٧٢]. وقال السخاوي: «أورد الحاكم في **مستدركه** غير حديث يحكم على إسناده

---

(١٦٨) حمزة المليباري، **نظرات جديدة في علوم الحديث** (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥)، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(١٦٩) المرجع نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣، و٦٥. وممّن مال إلى هذا الرأي كذلك: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٨٩٥ ـ ٨٩٦.

(١٧٠) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ١٠٦.

(١٧١) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

(١٧٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٢٠.

بالصحّة وعلى المتن بالوهاء؛ لعلّته أو شذوذه، إلى غيرهما [أي النسائي والحاكم] من المتقدّمين وكذا من المتأخّرين، كالمزّي، حيث تكرّر منه الحكم بصلاحية الإسناد ونكارة المتن»(١٧٣). وستأتي أمثلة على الفصل من كلام النسائي والترمذي ـ من المتقدّمين ـ والحاكم والبيهقي والخطيب وغيرهم من المتأخّرين...

فَتَحصّل من ذلك كلّه أنّ عدم التلازم بين السند والمتن واقعٌ في كلام الأئمّة وفي علوم الحديث، وله أمثلة، لكنّه ليس مطلقاً حتّى يَرِد الإشكال عليه، بل يصدق عليه ما يصدق على أثر العلّة في السند والمتن، فقد تقع العلّة في السند ولا تقدح في المتن، كما أنّه وارد أيضاً على الأحاديث التي لها طرق، فيكون الحكم على أحدها غير مستلزم الحكم على جميعها، فهنا قد يفترق الحكم على السند عن الحكم على المتن، ولذلك يجب التيقظ من تعميم الحكم الوارد على حديثٍ في كتب العلل أو الجرح والتعديل؛ إذ قد يكون وارداً على طريق مخصوصة دون عموم المتن.

وممّا يتنزّل على الأكثر من علوم الحديث قول شعبة بن الحجاج: «إنّما يُعلم صحّة الحديث بصحّة الإسناد»(١٧٤). فهو محمول على الأصل والأكثر، ويستثنى منه ما أفضتُ في بيانه سابقاً. وكذلك كلامهم في أصحّ الأسانيد، وقول أبي حاتم في حديث مسدد عن يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر (ﭫ): كأنّها الدنانير، ثمّ قال: كأنّك تسمعها من النبي (ﷺ)(١٧٥). وكذلك كلام الحافظ أبي بكر البردعي (٣٠١هـ): «الأحاديث الصحاح التي أجمع أهل الحديث على صحّتها من جهة النقل؛ مثل الزهري عن سالم عن أبيه عن عمر، والزهري عن سالم عن أبيه عن النبي (ﷺ) من رواية مالك بن أنس وابن عيينة ومعمر والزبيدي [محمد بن الوليد] وعُقيل [بن خالد بن عَقيل] والأوزاعي؛ ما لم يُختلف فيه، فإذا وقع الاختلاف في مثل هذا بين هؤلاء

---

(١٧٣) السخاوي، **فتح المغيث**، ج ١، ص ١٠٧.

(١٧٤) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى العدوي ومحمد عبد الكبير البكري ([المملكة المغربية]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ج ١، ص ٥٧.

(١٧٥) جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار عواد معروف، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج ٢٧، ص ٤٤٧.

الذين ذكرناهم تُوُقِّف عنه. وقد خالف نافعٌ سالماً في أحاديث»[١٧٦].

فالفصل بين المتن والإسناد هذا موضعه حتّى لا يُسْرِف فيه قوم أو يُنْكِره آخرون. والله أعلم.

ومن أمثلة عدم التلازم بين السند والمتن:

أ ـ ما رواه النسائي من حديث أبي بكر بن خلاد عن محمّد بن فضيل عن يحيى بن سعيد عن أبي سلمة عن أبي هريرة رفعه: تَسَحَّروا فإنّ في السُّحور بَرَكة، وقال: «حديث يحيى بن سعيد هذا إسناده حسن، وهو منكر، وأخاف أن يكون الغلط من محمّد بن فضيل»[١٧٧].

ب ـ ما رواه الترمذي في فضائل القرآن من طريق خيثمة البصري عن الحسن عن عمران بن حصين مرفوعاً: من قرأ القرآن فليسأل الله به، وقال بعده: هذا حديث حسن، ليس إسناده بذاك[١٧٨].

ج ـ وما أخرجه الحاكم من طريق عبيد بن غنّام النخعي عن علي بن حكيم عن شريك عن عطاء بن السائب عن أبي الضحى عن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: «(الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن) قال: سبع أرضين، في كلّ أرض نبيٌّ كنبيّكم وآدم كآدم ونوح كنوح وإبراهيم كإبراهيم وعيسى كعيسى». وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه»[١٧٩]، قال السيوطي: «ولم أزل أتعجّب من تصحيح الحاكم له حتّى رأيت البيهقي قال: إسناده صحيح، ولكنّه شاذّ بمرة»[١٨٠].

---

(١٧٦) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(١٧٧) النسائي، **السنن**، كتاب الصيام، باب: ذِكْرُ الاختلاف على عبد الملك بن أبي سليمان، ج ٤، ص ١٤٢.

(١٧٨) الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب فضائل القرآن، باب ٢٠، ج ٥، ص ١٧٩، رقم ٢٩١٧.

(١٧٩) الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، تفسير سورة الطلاق، ج ٢، ص ٥٣٥، رقم ٣٨٢٢.

(١٨٠) السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، ج ١، ص ٢٣٣؛ وانظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ٦، ص ٢٩٣، وبدر الدين بن محمد بن أحمد العيني؛ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ج ١٥، ص ١٥٣.

د ـ وما رواه الخطيب في فضل أبي بكر حديثاً، وقال عقبه: «لا يَثبت هذا الحديث، ورجال إسناده كلّهم ثقات، ولعله شُبِّه لهذا الشيخ القطان أو أُدخل عليه»[١٨١]. والقطان أبو القاسم هارون بن أحمد العلاف.

هـ ـ وما رواه الترمذي أيضاً عن الوليد حدّثنا ابن جريج عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنّه بينا هو جالس ثم رسول الله (ﷺ)؛ إذ جاءه عليّ فقال: يا رسول الله تَفَلَّت القرآن من صدري. قال: أفلا أعلّمك كلماتٍ تُثبت ما تعلّمت في صدرك؟ فقال: أجل. قال: إذا كانت ليلة الجمعة فقم بأربع ركعات تقرأ فيهنّ يس والدخان وتنزيل وتبارك، ثمّ تدعو. وذكر الحديث، قال الذهبي: «هو ـ مع نظافة سنده ـ حديث منكر جدّاً؛ في نفسي منه شيء. فالله أعلم؛ فلعلّ سليمان شُبِّه له وأُدخل عليه، كما قال فيه أبو حاتم: لو أنّ رجلاً وضع له حديثاً لم يفهم»[١٨٢]. وقد تكرّر من الذهبي الحكم على أحاديث بأنّها منكرة مع جودة إسنادها[١٨٣].

فهذه أمثلة لمتقدّمين ومتأخّرين، فصلوا فيها بين السند والمتن في الحكم. لكن يبقى هذا القدر مثبِتاً أنّ ذلك واقعٌ منهم، دون إثباته لجميعهم فليُتنبّه؛ لأنّ التدقيق عزيز!. وبهذا يبقى مجال لكلام ابن حجر السابق في التفرقة بين من يُفرِّق ومن لا يفرق في الحكم من الأئمّة.

وممّا يفترق فيه الحكم على السند عن الحكم على المتن ـ كذلك ـ سرقةُ الحديث مع قَلب الإسناد، كما في حديث «أنا مدينةُ العلم وعليٌّ بابُها»، فقد صحّحه الحاكم وحسّنه ابن حجر بمجموع طرقه، بينما حكم بوضعه البخاري والدارقطني وابن حبّان وابن الجوزي والذهبي. قال ابن حبان: «كل مَنْ حدّث بهذا المتن إنما سَرَقه من أبي الصَّلْت وإنْ قَلَب إسناده»[١٨٤].

---

(١٨١) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١٤، ص ٣٥.

(١٨٢) الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج ٣، ص ٣٠١.

(١٨٣) وذلك في تعليقاته على: الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج ٤، ص ١٣، وج ٤، ص ٦٣٢.

(١٨٤) ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ٢، ص ١٥٢، والحديث رواه: الحاكم النيسابوري، في **المستدرك**، باب: ذِكر إسلام عليّ رضي الله عنه، ج ٣، ص ١٣٧، رقم ٤٦٣٧، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وعلّق عليه الذهبي بالقول: «بل موضوع»، ورواه الطبراني في **المعجم الكبير**، ج ١١، ص ٦٥، رقم ١١٠٦١؛ وانظر: ابن=

وممّا ينبني على التفرقة بين الإسناد والمتن: أمورٌ، منها:

(١) **تصحيح معنى الحديث مع ضعف سنده**، أو أن تصحِّح الشواهد صحّة معنى الحديث، وتنفي القرائن صحّته عن الصحابي، وقد وقع في كلام الأئمّة مثلُ هذا التعليل، من ذلك ما جاء في أحاديث توقيت المسح على الخفّين، فإنّها ثابتة عن رسول الله (ﷺ)، لكنْ في ثبوتها عن أبي هريرة (رضي الله عنه) نظر؛ قال ابن رجب: «أحاديث أبي هريرة (رضي الله عنه) في المسح على الخُفّين ضعّفها أحمد ومسلم وغير واحد. وقالوا: أبو هريرة ينكر المسح على الخفّين فلا يصحّ له فيه رواية»[١٨٥].

(٢) **تقوية الحديث الضعيف لاعتبارات خارجة عن الإسناد، وقاصرة على المتن**، كتقوية الحديث الضعيف بالشواهد، وهو ما يعبّر المحدثون عنه بقولهم: «وفي الباب»، فهذه التقوية تصحّح المعنى ولا تصحّح النسبة عن الصحابي الذي جاء في السند الضعيف[١٨٦]، ولذلك قد تجد التعبير عن هذا بقولهم: إسناده ضعيف ولِمتنه شواهد. ومن هذا ما قاله الإمام البيهقي في حديث «لا قَوَدَ في المأمومة ولا الجائفة ولا المنقّلة»[١٨٧]، فقد قال بعد أن ساقه عن عمر وابن عباس (رضي الله عنهم) بنحوه: «هذه الآثار كلّها غير قويّ إلّا أنّها

= الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ٢، ص ١١١؛ وجلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**، ص ٤١، وعلي بن سلطان محمد القاري، **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، تحقيق محمد لطفي الصباغ (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.])، ص ١١٨.

(١٨٥) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ج ٢، ص ٧٩٧. وفي ثبوت إنكار أبي هريرة وغيرِهِ المسحَ على الخفين: كلامٌ، سيأتي ضمن مقياس الإعلال بالمخالفة في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(١٨٦) انظر: محمد بن عمر بازمول، «تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدثين»، **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**، السنة ١٥، العدد ٢٦ (صفر ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ٢٤٦.

(١٨٧) رواه ابن ماجه في **سننه**، كتاب الديات، باب: ما لا قود فيه، ج ٢، ص ٨٨١، رقم ٢٦٣٧، والبيهقي في **السنن الكبرى**، ج ٨، ص ٦٥، وأبو يعلى في **المسند**، ج ١٢، ص ٥٨، رقم ٦٧٠٠، عن العباس بن عبد المطلب مرفوعاً. والمأمومة هي الشَّجَّة التي بلغت أمّ الرأس، وهي الجِلْدة التي تجمع الدماغ، انظر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٦٨، والجائفة هي الطعنة التي تنفذ إلى الجَوْف، والمراد بالجوف هنا كل ما له قوة مُحِيْلَة كالبطن والدِّماغ، والمُنَقِّلة من الجراح ما يَنقل العظم عن موضعه (ج ١، ص ٣١٧).

إذا ضُمّ بعضها إلى بعض أخذت قوّة فيما اجتمعت فيه في المعنى»(١٨٨).

وتفصيل الكلام في التقوية بالشواهد من كلام الزركشيّ: أنّ الشاهد المُقَوّي المؤكِّد، «إمّا من الكتاب، أو السنّة.

والذي من الكتاب: إمّا بلفظه؛ كحديث «ولا تَجَسّسوا ولا يَغْتَب بعضُكم بعضاً»(١٨٩)، فهذه الصيغة بعينها في القرآن. وإمّا بمعناه؛ كحديث «نهى عن الغيبة والتجسُّس»(١٩٠). فهو بمعنى الذي في القرآن. والحاصل أنّه يَتبيّن للحديث أصلٌ.

والذي من السنّة: إما بلفظه؛ مثل أن يُرْوَى من وجهين: صحيح وضعيف؛ «كلّ معروف صدقة»(١٩١)، ونحوه، فيُعلم بالصحيح أنّ للضعيف أصلاً في السنّة. وإمّا بمعناه؛ نحو «مَنْ صَنع معروفاً أُثيب عليه؛ إذ لا يذهب

---

(١٨٨) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، ١٥ ج (حلب: دار الوعي؛ دمشق: دار قتيبة؛ القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩١)، ج ١٢، ص ٨٣، وفي طبعة دار الكتب العلمية بتحقيق سيد كسروي، ١٩٩١م، ج ٦، ص ١٩٠، وفيها: «أحدث» بدل: «أخذت».

(١٨٩) اللفظ المشهور للحديث: «إياكم والظنّ؛ فإن الظن أكذب الحديث، ولا تَحَسَّسوا، ولا تَجَسّسوا، ولا تَحَاسدوا، ولا تَدَابروا، ولا تَبَاغضوا، وكونوا عبادَ الله إخواناً». رواه البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأدب، باب: ما يُنهى عن التحاسد والتدابر، ج ٥، ص ٢٢٥٣، رقم ٥٧١٧، ومسلم، **صحيح مسلم**، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، ج ٤، ص ١٩٨٥، رقم ٢٥٦٣.

ولم أقف عليه باللفظ الذي ساقه الزركشيّ، لكنْ روى الحارث في **مسنده**، ج ١، ص ١٧٠، رقم ٢٧ (بغية الباحث) من حديث الإسراء الطويل، وفيه: «ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ولا يَغتب بعضكم بعضاً، أَيُحِبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه مَيتاً فكرهتموه؟! . . .».

وروى: عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا، **الصمت وآداب اللسان**، تحقيق أبي إسحاق الحويني (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١١٨، رقم ١٦٣، بلفظ: «لا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يَغتب بعضكم بعضاً، وكونوا عبادَ الله إخواناً».

(١٩٠) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولكنْ روى أبو نعيم الأصبهاني في **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٤، ص ٩٣ عن ابن عمر أنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النميمة، ونهى عن الغيبة، والاستماع إلى الغيبة».

(١٩١) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الأدب، باب: كل معروف صدقة، ج ٥، ص ٢٢٤١، رقم ٥٦٧٥، ورواه مسلم في **صحيحه**، كتاب الزكاة، باب: بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ج ٢، ص ٦٩٧، رقم ١٠٠٥. ورواه أحمد في **مسنده**، ج ٣، ص ٣٤٤، رقم ١٤٧٥١، وأبو يعلى في **مسنده**، ج ٤، ص ٣٦، رقم ٢٠٤٠، من حديث جابر بإسناد ضعيف. وكذلك رواه الطبراني في **المعجم الكبير**، ج ١٠، ص ٩٠، رقم ١٠٠٤٧ من حديث ابن مسعود بإسناد ضعيف، ورواه أحمد بأسانيد أخرى صحيحة.

المعروف عند الله هَدراً»[١٩٢]. وهذا كما إذا أُخبرنا بخبرٍ واحدٍ [أي آحاد]، وأحدهما غير موثوق به؛ فإنّه إذا أَخبرنا به الآخر الثقة ظهر لنا أنّ الأوّل صادق وإنْ كنّا لا نَعتدّ به»[١٩٣].

فبان بهذا أنّ الشاهد وظيفته أنّه يبيّن أنّ للحديث الضعيف أصلاً، أو أنّ راويه الضعيف صادق فيه؛ وإن كان لا يُعتدّ به بمفرده. هذا وفق النظر الحديثي؛ فإنّ الأصوليّ له مسلك آخر في التقوية؛ إذ إنّه يُصحّح الحديث الضعيف إذا تَلَقّاه العلماء بالقبول وإن كان سنده لا يُعْتَدّ به[١٩٤].

(٣) وممّا انبنى على الفصل قولهم: «إذا رأيتَ حديثاً بإسناد ضعيف، فلك أن تقول: هذا ضعيف؛ وتعني أنّه بذلك الإسناد ضعيف. وليس لك أن تقول: هذا ضعيف؛ وتعني به ضعف متن الحديث بناءً على مجرّد ضعف ذلك الإسناد؛ فقد يكون مرويّاً بإسناد آخر صحيح يَثبت بمثله الحديثُ، بل يتوقّف جواز ذلك على حكم إمام من أئمّة الحديث، بأنّه لم يُرو بإسناد يثبت به، أو بأنّه حديث ضعيف، أو نحو هذا، مفسِّراً وجه القدح فيه. فإنْ أطلق ولم يفسِّر، ففيه كلام يأتي إن شاء الله تعالى فاعلم ذلك فإنّه ممّا يُغلَط فيه»[١٩٥].

٤ ـ مباحث نقد المتن في كتب علوم الحديث

وفي ختام الحديث عن مقدار نقد المتن في الصنعة الحديثية تحسن الإشارة ـ على وجه الإجمال ـ إلى أنّ مباحث «نقد المتن» من علوم الحديث متنوّعة ومتناثرة، منها: رسم العلاقة بين السند والمتن وأثر الحكم على الحديث على كلٍّ منهما، ومتى يؤثّر الحكم فيهما ومتى يؤثّر في أحدهما، والتمييز في رواة الأحاديث وأصحاب الكتب بين من يدقّق النظرَ في ألفاظ المتون ويَعزوها لرواتها، كمسلم وأبي داود والحميدي في **مستخرجه** وغيرهم، وبين من يجمعها ولا يفرّقها، وسبل دفع التعارض بين

---

(١٩٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ؛ ولفظه لا يشبه ألفاظ النبوة، وإنما يشبه كلام الناس. والله تعالى أعلم.

(١٩٣) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(١٩٤) كما تَقَدَّم شرحه سابقاً.

(١٩٥) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ٢٨٦.

المتون، وزيادات المتون ومتى تقبل ومتى تردّ، وموافقة العالم للحديث أو مخالفته له وأثر ذلك في الحكم على الحديث، وتقطيع المتون، وأفراد المتون، ومبهمات المتون، ومدرجات المتون، وما يعدّ مرفوعاً وما لا يعدّ[196]، وسبل تقوية الحديث الضعيف من جهة المتن، هذا كلّه فضلاً عمّا عرضنا له في هذا الفصل من مباحث المتن لجهة الردّ، لا مطلق النقد؛ فالنقد يشمل الإيجاب والسلب، وليس بالضرورة أن يعني الردّ.

وتنقسم تلك المباحث ـ في جملتها ـ إلى: مباحث متعلّقة بنسبة المتن إلى قائله (الرفع والوقف، والمقطوع على قول من سمّاه حديثاً)، ومباحث شارحة لمتن الحديث ومبيِّنة لمعناه (غريب الحديث، المختلف والمشكل، الناسخ والمنسوخ)، ومباحث متعلّقة باختلاف الروايات (زيادة المتون، الشذوذ، الاضطراب، القلب، الإدراج، التصحيف، الإعلال)، ومباحث متعلّقة بالتفرّد والتعدّد (الغريب، والمتواتر معنىً على قول من أدخله في علوم الحديث، والشاهد). ويلتحق بهذه الأقسام كلّها علامات الوضع من جهة المتن، ورواية الحديث بالمعنى.

ممّا يَحْسن الختام به لهذا الفصل، إيضاح أنّ ما سُمّي «علوم الإسناد» في الصنعة الحديثية توسّعت أكثر ممّا سُمّي «علوم المتن»، حتّى قال بعضهم: «لا نستطيع أن نفهم هذا التضخُّم العجيب في علوم السند والرُّواة، والضمور؛ إلى درجة الفناء في نقد المتن والتعامل معه»[197].

ويَرجع ذلك التوسّع إلى أنّ وظيفة المحدّث التفتيش عن الأسانيد؛ فلا قيمة للمتن إنْ لم يُحمل بسندٍ صحيح أو تتحقّق فيه أدنى درجات القبول على الأقلّ، وهنا يكمن اختصاصه. ولهذا قال ابن حجر في حديث «مَنْ احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برِئ من الله تعالى»[198]: «للمتن شواهد تدلّ على

---

(١٩٦) هذه رؤوس المسائل المتعلّقة بنقد المتن، تمّ استقراؤها من كتابي: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، والسخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، على سبيل الإجمال دون التفصيل.

(١٩٧) عبد الجبار سعيد، «الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف»، **إسلامية المعرفة**، العدد ٣٩ (٢٠٠٥)، ص ٧٢.

(١٩٨) رواه أحمد في **المسند**، ج ٢، ص ٣٣، والحاكم النيسابوري، **كتاب البيوع**، ج ٢، ص ١٤، وقال الذهبي: عمرو بن الحصين العُقيلي تَرَكوه، وأصبغ بن زيد الجُهَنيّ فيه لين، وأبو يعلى **في مسنده**، ج ١٠، ص ١١٥، وابن أبي شيبة، **المصنف**، ج ٤، ص ٣٠٢، وأسانيده ضعيفة.

صحّته. فإن قيل: إنّما حَكَم عليه بالوضع؛ نظراً إلى لفظ المتن، وكون ظاهره مخالفاً للقواعد. قلنا: ليست هذه وظيفة المحدّث...»[199].

فمحور عملية الرواية هي صدق الراوي وضبطه، ولهذا قال الإمام الشافعي رحمه الله: «ولا يُستدلّ على أكثرِ صدق الحديث وكذبه؛ إلّا بصدق المُخبِر وكذبه؛ إلّا في الخاصّ القليل من الحديث، وذلك أن يُستدلّ على الصدق والكذب فيه؛ بأن يُحَدِّث المحدّث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أَثبتُ وأكثرُ دلالاتٍ بالصدق منه»[200].

ونحو هذا ممّا قد يلتبس فهمُه ويُستدلّ به على غير وجهه، كقول الطيبي: «اعلم أنّ متن الحديث نفسه لا يدخل في الاعتبار إلّا نادراً؛ بل يكتسب صفة من القوّة والضعف وبين بين بحسب أوصاف الرُّواة من العدالة والضبط والحفظ وخلافها بين ذلك، أو بحسب الإسناد من الاتّصال والانقطاع والإرسال والاضطراب ونحوها. فالحديث على هذا ينقسم إلى صحيح وحسن وضعيف، هذا إذا نُظر إلى المتن، وأمّا إذا بُحث عن أوصاف الرواة نفسها فقيل: هو ثقة عدل ضابط وغير ثقة أو متّهم أو...»[201]. فعبارة الطيبي غير محرّرة؛ إذ قصر الحكم على الحديث وتقسيماته بحسب أوصاف الرواة وأحوال الإسناد، وقد جعل كتابه على مقاصد وخاتمة، ومقاصده لا تغفل الشذوذ والعلّة وغيرها.

كما أنّه قال قبلها في المقدّمة: «ولهذه العلوم أصول وأحكام واصطلاحات وأوضاع... ومدار الأمور على المتون والأسانيد وغيرها»[202]، ثمّ قال ـ كابن الصلاح ـ : «قد يصحّ إسناده أو يحسن دون متنه لشذوذ أو علّة»[203]، ولم يستقم عندي فهم «الاعتبار» في كلامه على مصطلح «الاعتبار» الحديثي؛ إذ ورد كلامه في المقدّمة وهو يبيّن مقاصد كتابه، فالسياق لا يحتمل.

---

(199) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص 152.

(200) الشافعي، **الرسالة**، ص 399. وفسّر أبو الليث الخير آبادي القليل الوارد في كلام الشافعي بمقياسي العلّة والشذوذ، وجعلهما محور بحث له تحت عنوان: «المنهج العلمي عند المحدّثين في التعامل مع متون السنة»، **إسلامية المعرفة**، السنة 4، العدد 13 (1998)، ص 13 ـ 46.

(201) الطيبي، **الخلاصة في أصول الحديث**، ص 36.

(202) المرجع نفسه، ص 33.

(203) المرجع نفسه، ص 46.

وثمّة علّة أخرى تفسّر لماذا توسّعت علوم الإسناد أكثر من المتن، قال طاهر الجزائري: «واعلم أنّ الدارقطني وغيره من أئمّة النقد لم يتعرّضوا لاستيفاء النقد فيما يتعلّق بالمتن؛ كما تعرّضوا لذلك في الإسناد. وذلك لأنّ النقد المتعلق بالإسناد دقيق غامض، لا يدركه إلّا أفراد من أئمّة الحديث المعروفين بمعرفة عِلله، بخلاف النقد المتعلّق بالمتن؛ فإنّه يدركه كثير من العلماء الأعلام المشتغلين بالعلوم الشرعية والباحثين عن مسائلها الأصلية والفرعية، ككثير من المفسّرين والفقهاء وأهل أصول الفقه وأصول الدين.

وقد وهم هنا أناس؛ فظنّ بعضهم أنّ المحدّث ليس له أن يتعرّض للنقد من جهة المتن، فكأنّه توهّم ذلك مِن جَعْلهم وظيفة المحدّث التعرّضَ للنقد من جهة الإسناد: أنّه يُمنع من التعرّض للنقد من جهة المتن، مع أنّ مقصودهم بذلك بيان أنّ النقد من جهة الإسناد هو من خصائصه؛ لعدم اقتدار غيره على ذلك. فينبغي له أن لا يقصر فيما يُطلب منه، فإذا قام بذلك فله أن يتعرّض للنقد من جهة المتن؛ إذا ظهر له في المتن علّة قادحة فيه، فحكمه حُكم غيره، فكما أنّ غيره له أن يتعرّض للنقد من جهة المتن؛ إذا ظهر له ما يوجبه، فله هو ذلك إذا ظهر له ما يوجبه، بل هو أرجح من غيره. وقد تعرّض كثير من أئمّة الحديث للنقد من جهة المتن، إلّا أنّ ذلك قليل جدّاً بالنسبة لما تعرّضوا له من النقد من جهة الإسناد لما عرفتَ»[٢٠٤].

وشيءٌ أخير مهمٌّ هو أنّا لم نصل إلى نقد السند إلّا بعد نَقد رجاله، وذلك لم يكن لِيَتِمّ إلّا بنَقد مرويّاتهم، فَبَدَهيٌّ بعد هذا أن يكون حجم النقد للسند أكبر من المتن.

لهذا كلّه أَفَضْتُ في بيان حدود النظر إلى المتن، وحجم اعتباره في عملية النقد، والله تعالى أعلم.

---

(٢٠٤) طاهر الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ٧٤٣.

خلاصة الفصل

محصول الكلام على هذا الفصل ومبحَثِه أنّ المردود ثمانية أنواعٍ.

فالحديث الموضوع، وإنْ أُدرج ضمن المردود للطعن في راويه، فإنّ له بالمتن صلةً تحتاج إلى إيضاح، فقد توسّع المتقدّمون في إطلاق اسم الموضوع على الكذب والوهم، ولعلّه من هذا الباب تحدّث الذهبي عن مراتب للموضوع سبق ذِكْرُها، كما أنّ الموضوع في اصطلاح ابن الجوزي: ما قام الدليل على أنّه باطل، لكنْ ما استقرّت عليه كتب علوم الحديث المتأخّرة أنّه الكذب، وينصرف إلى العَمْد منه خصوصاً.

وببيان حقيقة الموضوع تظهر أهمّية الحكم بالوضع؛ فلا يكفي وجود كذّاب في السند للحكم على الحديث بالوضع، وإنْ كان ذلك يوجب التوقّف في خبره، لكنْ لا بدّ من قرائنَ تَنضمّ إلى ذلك تقتضي للحافظ المتبحّر بأن هذا الحديث كذب، كانضمام نكارة معناه مثلاً، وفي هذا المعنى نصوصٌ عدّة للأئمّة.

ويَرجع ذِكْرنا للموضوع ضمن المردود من جهة المتن عند المحدّث، إلى وجوه، منها:

١ ـ أنّ الحكم على الراوي بأنه وضّاع، أو حديثه موضوع: قد يكون بتتبُّع مرويّاته؛ وإنْ لم يَعرفِ الناقدُ الراويَ نفسَه، وهذه طريقةٌ وقعت في كلام ابن حبّان والعقيلي وابن عدي. وبهذا قد يستدلّون على نكارة الحديث بكذب راويه، أو على كذب الراوي بنكارة أحاديثه.

٢ ـ أنّهم لا يُعَوّلون على ظاهر الإسناد والرواة، بل عِمَاد هذا العلم الفهمُ والمعرفةُ والحفظُ لا غير.

٣ ـ أنّ كتب المصطلح المتأخّرة توسّعت كثيراً بِذِكر علاماتٍ للوضع تقوم في المتن تدلّ عليه.

لكنّ الذي يجب تقريره أنّ المحدّث لا يَهجم على الحكم على المتن بمعزل عن الإسناد؛ إلّا في القليل الخاصّ من الحديث ظاهرِ البطلان، الذي لا يحتاج بطلانه إلى إثباتٍ؛ لافتضاح أمره، ولهذا أمثلةٌ عديدة في كتب الموضوعات. ووَجه ذلك ـ عنده ـ أنّ الأمور الدينية بأسرها محتاجةٌ إلى بروز سندها واتّصالها، غايةُ ما في الأمر أنّ منها ما يُشَدَّد في طريق ثبوتِهِ، ومنها ما يُتَساهَل فيه. وبهذا يمكن فَهْمُ سبب انصراف الحكم بالوضع ـ في الغالب ـ إلى الراوي والإسناد، كما يوقَفُ عليه في كتب الفنّ، فالردّ بكذب الراوي يأتي أصالةً، وقد يأتي ردُّه من جهة متنه؛ لكن تبَعاً لانتقاد إسناده، وهو كثير في كتب الموضوعات.

والمنكرُ: في تحديد معناه اختلاف ربّما وصل إلى حدّ الاضطراب، لكن أطلقه المتقدّمون على تفرُّد الثقة والضعيف سواءً، قيل: ممّا غلِطوا فيه، وزاد بعضهم: أو لم يَغلطوا فيه، واختلف المتأخّرون فيه، فجعَله ابن الصلاح بمعنى الشاذّ، وهو نوعان: المنفردُ المخالف لرواية الثقات، والفردُ الذي لا يَحتَمل حالُه تَفَرُّدَه، أما ابنُ حجر فجعل المنكر ما خالف راويه الضعيفُ الثقةَ، وتَبِعَ كلّاً قومٌ. والنكارة تكون في المتون والأسانيد.

والمُعَلّ هو الحديث الذي دلّت القرائن على وهم راويه، والتعليل أصلٌ جامع لأنواعٍ من الضعيف استقلّت باسم خاصٍّ. لكنّ علّةَ الحديث تكثر في أحاديث الثقات بأنْ يُحدِّثوا بحديثٍ له علّة خفيّة، ولا يَعرف أوهامَ الثقات إلّا كبارُ الحفّاظ، وقد يكون الإسناد كلُّه ثقاتٍ ويكون الحديث موضوعاً أو مقلوباً، أو قد جرى فيه تدليس، وهذا أصعب الأحوال، ولا يَعرفه إلّا الناقد البصير.

وتتمّة أنواعِ المردود: الشاذُّ، والمصحَّف، والمُدْرَج، والمقلوب، والمضطرب، وكلُّها يقع في المتون والأسانيد.

أمّا صفات الردّ عند المحدّث، فقد حُصِرَت في كتب المتأخّرين بواحدٍ من أمرين: وقوع السقط في الإسناد أو الطعن في الراوي، ولعلّ هذا أوهم اقتصار نقد المحدّثين على السند فقط، لكنّ الواقع النقدي عند المحدّثين ينفي ذلك الوهم، وبيانُ ذلك في أربع مسائل، هي:

الأولى: أنّ الحكم على الرواة فرعٌ عن نقد المتون.

الثانية: أنّ ظاهر الإسناد لا يكفي، سواءٌ للسند أم للمتن، ويَظهر ذلك في تَشَدُّدهم في الرواية بالموازنة مع الشهادة، وفي تَصَرُّفهم حيال التعارض بين الأخبار، وفي استقصاء الطرق والروايات وجَمْع الشواهد، وفي تعليلهم بعضَ أحاديث الثقات؛ لكونها تشبه أحاديثَ المجروحين، وفي إعلالهم بعضَ تفرُّدات الثقات.

الثالثة: هي عدم التلازم بين الإسناد والمتن؛ فقد يقع الفصل بينهما، ولهذا أمثلةٌ من كلام بعض المتقدّمين كالنَّسائي والترمذي والحاكم، وبعضِ المتأخّرين كالمزّي والذهبي، ومنه قولهم: «إسناده صالح والمتن منكر»، أو نحو ذلك. لكنّ هذا الفصلَ ليس مُطلقاً، فهو مثلُ أثر العلّة، ووارِدٌ على الأحاديث التي لها طرقٌ، وإنْ كان الأصلُ والأكثرُ أن «يُعلَم صحّة الحديث بصحّة الإسناد» كما جاء من كلام شعبة.

وقد انبنى على التفرقة بين السند والمتن أمورٌ، منها: تصحيحُ المعنى مع ضعف السند، وتقويةُ الضعيف لاعتبارات خارجةٍ عن الإسناد كتقوية الضعيف بالشواهد، وغيرُ ذلك.

الرابعة: أنّ في كتب مصطلح الحديث جملةَ مباحثَ لها صلة بنقد المتون، لكنّها متناثرة، وقد عُلِم بعضها ممّا سبق.

الفصل الثالث

الحديث المردود وصفات الردّ من جهة المتن عند الأصوليّين

سبق التعرّض في مواضعَ متفرّقة لجملة من الأفكار تتّصل بالحديث المردود عند الأصوليّ، لكن ذلك لم يكن ليغني عن تخصيص فصلٍ لها وافٍ بمجامع القول فيها، مُوْضحٍ لكمال المعنى ومدارك النظر الأصوليّ.

إنّ التساؤل الأساسي الذي يُطرح هنا هو: هل الردّ عند الأصوليّ يقوم على الطعن في الراوي أم في المروي؟ أو في كليهما؟. بل هل يقوم الردّ أساساً على الطعن أو التكذيب؛ بحسب اختلاف الدرجة؟. وإذا كان كذلك، فبماذا يفترق الأصوليّ عن المحدّث؟

أوّلاً: مفهوم الردّ عند الأصولي

تصوير المسألة يحصُل باستحضار مدار قبول الأخبار عند الأصوليّ، وبيانُه: «أنّ الاتّفاق قد حصل على أنّه لم يجب قبول كلّ خبر على الإطلاق، كما لا يجب ردّ كلّ خبر على الإطلاق، فلا بدّ من فاصل يفصل بين ما يُردّ وما يُقبل.

والأصل الجامع لِما نحن فيه أنّ المطلوب الثقة بالخبر المسموع وسُكون النفس، وهذا لا يوجد في كلّ خبر، كما لا يقال: إنّه يَعرَى منه كلّ خبر»[1].

---

(١) محمد بن علي بن عمر المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق عمار =

ومع ذلك فإنّ الأصوليّين ـ كالمحدّثين ـ لا يقتصرون على مجرّد هذا، بل يقيّدونه بإضافة شرائط إليه، هي تعبّدية في الشرع[٢]، كعدالة الرواة، وعدم قبول خبر الفاسق، وعدم قبول خبر الكاذب في حديث الناس؛ وإن صدق في حديث النبي (ﷺ). وقد قال مالك: «إنّ اعتياد [الرجل] الصدقَ فيما يحكي من العلوم لا يقتضي القبولَ مع التلطّخ بجرحة تقتضي التهمة»[٣]. وعليه، فلو تعامت النفس عن الجرحة في الراوي، ونظرت إلى اعتياد الصدق: سكنت إلى الخبر، واطمأنّت إليه؛ لكن ذلك لا يكفي لقبوله في أخبار الديانات، فلا يجوز قبول خبر الفاسق.

وإنّما وقع الاختلاف بين الأصولي والمحدّث في هذا الباب، من جهة كيفية حصول الثقة بالخبر وسكون النفس إليه.

فالمحدّث يَشترط في قبول الخبر شروطاً، خلاصتُها: نَقْلُ العدل الضابط عن مثله من غير شذوذ ولا علّة قادحة، وذلك على مراتب متفاوتة معروفة.

أمّا الأصولي، فإنّه يشترط شروطاً في الراوي والمروي والرواية، ويتّفق مع المحدّث في شروط الراوي والرواية على الجملة؛ فإنّ ثمّة اختلافاً بينهما في التفاصيل. وإنّما يقع الخلاف الأبرز بينهما، كما تقدّم، في التعليل، وما يُردّ به الخبر، أو قل في شروط الخبر، أي المتن نفسه.

فالمحدّث تحصل ثقته بالخبر بتلك الشروط التي اشترطها، ناظراً فيها إلى مسالك الراوي والرواية، حتى لَيَحصل له العلم بذلك في اعتقاده ومذهبه، أمّا الأصوليّ، فإنّه لا يكتفي بذلك، بل ينقد الخبر بعد ثقة الراوي، بالنظر إلى الأصول وقواطع الشرع، على تفصيل واختلاف سنذكره في القسم

= الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١)، ص٤٦٠ و٤٦٩، وأصل الكلام لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب ([الدوحة، قطر]: جامعة قطر ـ كلية الشريعة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج ١، ص ٦١٩ وكذلك نُقِل عن القاضي الباقلّاني، كما في: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير عمر سليمان الأشقر ([د. م.]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨)، ج ٤، ص ٢٧٤.

(٢) كما أفاده المازري، فإن الجويني قال في: **البرهان**، ج ١، ص ٦١٩: «وليس في الرواة والروايات تعبّدات شرعية، كما وردت توقيفات الشرع بأمثالها في رتب الشهادات ومنازل البيّنات، من نحو اعتبار العدد وألفاظٍ مخصوصة».

(٣) المازري، المرجع نفسه، ص ٤٦٤.

الثاني إن شاء الله. فـ «أخبار الآحاد مقبولة اجتهاداً على حسب ما تغلب في الظنّ من صحّتها وسلامتها، ومن شهادة الأصول لها، أو مخالفتها إيّاها»[٤]، وقد عقد الدبّوسي الحنفي باباً خاصّاً بـ «القول في انتقاد خبر الواحد بعد ثبوته عن الرسول عليه السلام مسنداً أو مرسلاً»[٥].

هذا البيان لمدار قبول الأخبار عند الأصوليّ، ينبني عليه أنّه ليس كلّ ما قَبِله المحدّث وصحّحه، يعمل به الفقيه والأصوليّ، وعليه فـ «المقبول ما يجب العمل به، والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به»[٦]، عند الأصولي والفقيه. ومن ثمّ كان الصحيح لدى الأصولي معناه المقبول، بخلاف الصحيح في اصطلاح المحدّث، فالمقبول عند الأصولي أخصّ منه عند المحدّث.

وإنّما تصدق ثنائية المقبول والمعمول به في النظر الجامع بين النظرين: الحديثي والأصولي، كما عند مالك رحمه الله؛ إذ روى أحاديث صحّحها في **الموطأ**، ولم يعمل بها لعلّةٍ قامت عنده، منعت العمل ولم تمنع قبول الرواية.

هذا التقييد لتلك الثنائية (المقبول والمعمول به) يرجع إلى اعتبارات عدّة:

أوّلها: أنّ المقبول هو نفسه المعمول به عند الأصوليّ الذي ردّ أحاديث صحّحها المحدّث لعِلل. فحين جمعنا النظرين قلنا: ليس كلّ مقبولٍ ـ عند المحدّث ـ يُعمل به ـ عند الأصولي ـ ، فضلاً عن أنّ الأصولي لم يهتمّ بإطلاق ألقاب مخصوصة للمقبول، ولا تحدّث عن مراتب له. وممّا يلفت النظر ويستدعي التأمّل، أنّ كتب الأصول ـ عموماً ـ لم تنشغل إطلاقاً بوضع ألقاب للحديث المقبول، ولا استعارت ألفاظ المحدّثين واصطلاحاتهم فيها، على الرغم من كثرة نقلها عن المحدّثين أقوالهم، وحكايتِها مذاهبهم، واهتمامها بذكر خلافهم ووفاقهم في مسائل الأخبار ومتعلّقاتها.

---

(٤) أحمد بن علي الجصاص، **الفصول في الأصول**، ط ٢، تحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٤)، ج ٣، ص ١٦٦.

(٥) عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ص ١٩٦.

(٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ١٢٣.

بل على العكس، فإنّ كتب مصطلح الحديث تأثّرت بكتب الأصول؛ بما هو مُكَمِّلٌ لعلوم الحديث، كتقسيم الأخبار إلى متواتر وآحاد، ومباحث الحُجّية.

ثانيها: عناية الأصولي ووظيفة الفقيه: البحثُ عن الأحكام والعمل، ولذلك لم يكن من صناعتهما البحث في درجات المقبول على طريقة المحدّث، بل جعلوا الأخبار كلّها دائرة بين القطع والظنّ، فهي إمّا متواتر وإمّا آحاد ـ بحسب الجمهور ـ ، ليَسهل بعد ذلك الكلام في مجالات الاحتجاج بها في العقائد والأحكام، وما يلزم به الحجّة وما لا. كما أنّه لم يكن من صناعتهما الرواية وجمع الأخبار، بل جلُّ همّهما ومدارُ عملهما قاصر على دلائل الأحكام من قرآن وسنّة، وهذا الاهتمام رُوعي في كتب الحديث التي وجدناها باسم «السُّنن»، والتي جُمعت فيها أدلّة الأحكام، وهي مادّة عمل الفقيه. بل إنّ الترمذي، جمع في **سُننه** الأحاديث التي عُمل بها إلّا بضعة أحاديث، فقال: «جميع ما في هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به، وقد أخذ به بعض أهل العلم، ما خلا حديثين. . .»[٧].

أمّا أبو داود، فقال عن **سُننه**: «والأحاديث التي وضعتُها في كتاب السنن أكثرها مشاهير. . . والفخرُ بها أنّها مشاهير»[٨]، ولعلّ شهرتها جاءت من كونها متداولةً بين الفقهاء مُستَدَلّاً بها، فهذا شأن أحاديث الأحكام؛ أن يُلتَمس فيها المقبولُ وما عليه العمل.

---

(٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **شرح علل الترمذي**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الملاح، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٤؛ وشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرناؤوط ونعيم العرقسوسي، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ج ١٣، ص ٢٧٤؛ وانظر: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ٥، ص ٢١٨؛ وجلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، **الديباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** تحقيق أبي إسحاق الحويني الأثري (السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٦م)، ج ٢، ص ٣٣٥؛ ومحمد عبد الرحمن المباركفوري، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٤٧٨، وعبد الفتاح أبو غدة، التعليقات الحافلة على **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، ط ٣ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٤)، ص ٦٩ ـ ٧١. ففيها مناقشة لاستثناء ذينك الحديثين. وقد ذكر ابن رجب حديثاً ثالثاً لم يَعمل به الترمذيُّ، وسرَد ابن رجب نفسه أحاديثَ أخرى ادّعى بعضهم أنّه لم يُعَمل بها.

(٨) أبو داود، رسالة إلى أهل مكة، ص ٤٧.

ثالثها: أنّ الأصولي لا ينشغل، وليس من صناعته بيان غلط الرواة، ولا تعيين المخطئ منهم في الرواية، أو بيان أحوالهم من الصدق والكذب.

نعم يلتقيان ـ المحدّث والأصولي ـ في قبول أحاديث وقع فيها التعارض، ولم يمكن الجمع بينها، وهي الأنواع التي يقال فيها: الناسخ والمنسوخ، والراجح والمرجوح. فالمنسوخ، والمرجوح، والخبران اللذان تَسَاويا ولم يُمكن الجمع بينهما أو الترجيح ولا عُلِم السابق منهما، كلُّ أولئك يصدق عليها القول: إنّها من قسم المقبول الذي تُرِك العمل به، وهذا عند المحدّث والأصوليّ، بل هي بالأصوليّ ألصق كما نصّت على ذلك بعض كتب المصطلح[9].

بقي القول في الجواب عن السؤال الذي طُرِح في أول الفصل، حول حقيقة الردّ عند الأصولي، فقد يقع الإنكار أو التردّد في استعمال مصطلح «ردّ الحديث» في هذا المقام لدى بعضهم، مع أنّه مستعمل في عدد من كتب الأصول الشافعية والحنفية على وجه الخصوص[10]. فهل يستلزم الردُّ الطعنَ في الرواة أو تكذيبَ الأخبار؟

قلنا: إنّ الأصوليّ لا ينشغل بتكذيب الرواة أو جرحهم، فوظيفته ملاحقة العمل واستنباط الأحكام؛ إذ إنّ الردّ عنده لا يستلزم الطعن أو التكذيب بالضرورة، بل هو أعمّ من ذلك، فمنه ما يحتمل التكذيب أو التهمة، ومنه ما لا يقتضي ذلك، بل إنّ المدقّق يجد عبارات الأصوليّين ليست قاطعة في الردّ أحياناً، فهي تتردّد بين الردّ والتأويل، أو بين الردّ والقول بالنسخ، ونحو ذلك...

والأصل الذي يُبنى عليه هنا: أنّ الردّ عند الأصولي لا يقتضي التكذيب أو التهمة به، بل يعني عدم العمل أو عدم توافر شروط العمل. وعلى هذا الأصل يتنزّل قول المازري: «تَرْكُ الحديث لا يقتضي القدح في الرواية»[11]، وكذلك عليه يتنزّل كلام الحنفية في ردّ الحديث لعللٍ، ويعنون بها شرائط

---

(٩) انظر ما تَقَدَّم في المدخل لهذا الكتاب.

(١٠) ككتاب **الفصول** للجصاص، و**تقويم الأدلة** للدبّوسي، وستأتي إحالات إليهما، وكتاب **ميزان الأصول** للسمرقندي، ص ٤٣٣، وكتاب **اللمع** للشيرازي، و**منهاج الوصول** للبيضاوي، و**الإبهاج** للسبكي، و**البحر المحيط** للزركشي وغيرها. وستأتي الإحالة إليها.

(١١) المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص ٣٢٩.

متى عرِيَ الحديث عنها أو عن بعضها لم يَجب قبوله، وحينئذ يكون رَدُّ الحديث كما تُرَدّ شهادة الشاهدَين وإنْ كانا عدلَين؛ لعللٍ[١٢]. وقد استعمل الدبّوسي مصطلح «غريب مستنكر» اسماً على الوجوه التي ردّ السلفُ بها الأخبار[١٣]، وهي التي يسمّيها الحنفية: عِللاً.

وممّا يدخل في الردّ دون الطعن: كلام الأصوليّين في الحديث المنسوخ، فهو مردودٌ لكنّ ردّه لا يعني أبداً تهمة راويه. قال الدبّوسي: «إذا ثبت انتساخه فهو مردود في حقّ العمل به. . .»، وقال: «والوجه في مثل هذا الخبر أنْ يحمل على الانتساخ؛ فِراراً عن تكذيب الراوي ليكون الإسناد ثابتاً، والعمل به ساقطاً»[١٤].

هذا هو الأصل في الردّ عند الأصولي.

وقد يقتضي الردُّ تهمةً، كقول الدبّوسيّ الحنفيّ: «خبر الواحد ممّا سبيلُه الاشتهار لعموم البلوى مُكَذَّبٌ في العادة فيُرَدّ بالتهمة»[١٥]، وقول الجويني الشافعي: «كلّ أمر خطير ذي بالٍ يقتضي العُرف نقلَه إذا وقع تواتراً، إذا نقله آحادٌ فهم يُكذّبون فيه منسوبون إلى تَعَمُّد الكذب أو الزلل»[١٦].

وممّا يقتضي التهمة كذلك، المسألةُ التي يذكرها الأصوليّون، وهي إنكار الشيخ روايةَ الفَرْع عنه إنكارَ جُحودٍ وتكذيب، قال الآمدي: «فلا خلاف في امتناع العمل بالخبر؛ لأنّ كلَّ واحد منهما مُكَذِّبٌ للآخر فيما يَدَّعيه، ولا بدّ من كَذِب أحدهما، وهو مُوجِبٌ للقدح في الحديث، غيرَ أنّ ذلك لا يُوجِب جَرْحَ واحدٍ منهما على التعيين؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما عدل؛ وقد وَقَع الشكُّ في كذبه، والأصلُ العدالةُ فلا تُتْرَك بالشكّ. وتظهر فائدة ذلك في قَبول روايةِ كلِّ واحدٍ منهما في غير ذلك الخبر»[١٧].

---

(١٢) انظر: الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٣، ص ١٠٥ ـ ١٠٦، ١١٣ و١١٩.
(١٣) الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ٢١٣.
(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٣.
(١٥) المرجع نفسه، ص ١٩٩.
(١٦) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٦٦٥، رقم ٦١١.
(١٧) علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ١٢٨.

ثانياً: الحديث المردود وصفات الردّ عند الأصوليّ

المتصفّح لكتب الأصول لا يكاد يجد عنواناً أو مبحثاً مستقلاً بهذا العنوان، إلّا أنّ الحديث المردود يندرج في مباحث الأصول ضمن مسألتين:

الأولى: شرائط العمل بخبر الآحاد.

و**الثانية**: أقسام الأخبار.

ففي المسألة **الأولى**، يقع ضمن الحديث عن شرائطَ للعمل بالخبر، ما يُهمّنا منها هنا تلك الشرائط المتعلّقة بالمتن، وفي المسألة **الثانية** يقع تقسيم الأخبار إلى ثلاثة أقسام، ما يُهِمُّنا منها هنا ذلك القسم الذي يُقطَع بكذبه، وهو قَطْعٌ راجع ـ وفق النظر الأصولي ـ إلى جهة المتن وليس الإسناد.

وقد نظرتُ في العديد من كتب الأصول نظرَ بحثٍ، فلحظتُ فيها أمرين:

١ ـ **الأمر الأوّل**: أنّ كتب الأصول جرت على ذكر انقسام الأخبار إلى ثلاثة: ما يُقطع بصدقه، وما يقطع بكذبه، وما لا يقطع بصدقه ولا كذبه، ثم فصّلت الكلام على ما يُقطع بكذبه، ومدارُه على ما عُلم خلافُه ضرورةً أو استدلالاً. وقد توافق على هذا المعنى كتبٌ شافعية وحنبلية وحنفية ومالكية(١٨).

---

(١٨) لعلّ أصل الكلام لعيسى بن أبان، يُستَفاد ذلك من كلام الجصّاص في **الفصول في الأصول**، ج ٣، ص ٣٥، فإنّ ابن أبان ذكرها في كتابه في الردّ على بِشْر المَرِّيسي في **الأخبار**، وعليه بنى الأصوليّون. انظر أيضاً: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٥٨٦، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ص ١١٣، و**المنخول في تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص٢٤٥؛ وعبد الله بن عمر البيضاوي، **منهاج الوصول إلى علم أصول الفقه**، تحقيق سليم شبعانية (دمشق: دار دانية، ١٩٨٩)، ص ١١٧؛ محمد بن عمر الحسين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٤، ص ٦١٣ ـ ٦١٥؛ والآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٢، ص ٢٠؛ وأحمد بن إدريس القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥)، ج ٧، ص ٢٨٨٠؛ والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٢٥١؛ ومحمد بن أحمد بن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠؛ وأبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الشاشي، **أصول الشاشي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج ٢، ص ٣؛ والدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ٢٠٥؛ والمازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص ٤٣٢، =

إلّا أنّ هذا النوع من الأخبار عامٌّ، وليس مقصوراً على أخبار الدّيانات، بل هو متعلّق بكلّ خبر؛ فإنّ الغزاليّ ـ مثلاً ـ حين ذَكَر القسمَ الثالث، وهو «ما لا يُعلَم صدقُه ولا كَذِبه فيجبُ التوقّف فيه» قال: «وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات ممّا عدا القسمين المذكورَين»[١٩]، فَجَعَل جملة أخبار الشرع داخلةً في هذا القسم الثالث، وما عداها داخلاً في ما يُقطَع بصدقه وما يُقطَع بكذبه.

وجرى الأصوليّون ضمن هذا المبحث على ذكر أنواع من الأخبار التي يُقطع بكذبها، يمكن إجمالها بأربعة: ما خالف المعلوم بالمدارك (ضرورة العقل، والنظر والاستدلال، والحسّ والمشاهدة)، وما يخالف النصّ القاطع من الكتاب والسنّة المتواترة وإجماع الأمّة، وما صرّح بتكذيبه جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب، وانفراد الرجل بالإخبار عن أمر عظيم تتوفر الدواعي على نقله. وهكذا تمّ إدراج الحديث الظنّي المخالف للنصّ القطعي من قرآن وسنّة ضمن هذا النوع من الأخبار المردودة، في عدد من كتب الأصول، وإن كان هذا الأصل يقع فيه الخلاف حين التدقيق، وخصوصاً بالنسبة إلى الشافعية والحنبلية، وفق طريقتهم وأصولهم في الاحتجاج، التي تكاد تكون هي طريقة أهل الحديث.

فابن السمعاني (٤٨٩هـ) مثلاً، وهو شافعيٌّ أثريّ، ذكر تلك القسمة ولم يذكر ضمنها ما يشير إلى الأخبار النبوية، فقال: «وأمّا الخبر الذي يُعلم كذبه، فهو الخبر الذي يقابل الضروب التي قلناها في الخبر الذي يُعلم صدقه بطريق العكس، وهو كالخبر باجتماع الضدّين وبزيادة الواحد عن الاثنين...»[٢٠]، فكأنّه حملها على الأخبار العاديّة، أو ما يتعلّق بالمحسوس والبدهي، وذلك لأنّه أطال النفَس في كتابه في الردّ على الدبّوسي والحنفية، واتّهمهم بردّ الأخبار، وانحاز إلى المحدّثين وطريقتهم، وقال: إنّ المعوّل عليهم في هذا الفنّ، وذكر أئمّة الحديث الذين يُرجع إلى قولهم، وقرّر أصلاً

= وأبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ١٢ وما بعدها، لكن الشاطبي لم يذكره ضمن قسمة الأخبار، بل ذكره ضمن الظنّي المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد به أصل قطعي، وأنه مردود بلا إشكال، واعتمده مالك في مواضع كثيرة.

(١٩) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ٢، ص ١٧٥.

(٢٠) أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله بن حافظ الحكمي (الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٢٣٣.

مشى عليه قال فيه: «واعلم أنّ عندنا الخبر الصحيح ما حكم أهل الحديث بصحّته»[٢١]. وقال: «الخبر إذا صحّ وثبت من طريق النقل؛ وجب الحكم به، وإن كان مخالفاً لمعاني أصول سائر الأحكام»[٢٢].

أمّا الشيرازي (٤٧٦هـ) وهو شافعي أيضاً، فقد قال: «إذا روى الخبرَ ثقة رُدَّ بأمور:

أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيُعلم بطلانه؛ لأنّ الشرع إنّما يَرِد بمجوّزات العقول، وأمّا بخلاف العقول، فلا.

والثاني: أن يخالف نصّ كتابٍ أو سنّة متواترة، فيُعلم أنّه لا أصل له أو منسوخ.

والثالث: أن يخالف الإجماع، فيُستدلّ به على أنّه منسوخ، أو لا أصل له؛ لأنّه لا يجوز أن يكون صحيحاً غير منسوخ وتُجمِع الأمّة على خلافه!

والرابع: أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على الكافّة عِلمُه، فيدلّ ذلك على أنّه لا أصل له؛ لأنّه لا يجوز أن يكون له أصل وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم.

والخامس: أن ينفرد برواية ما جرت العادة أن ينقله أهل التواتر، فلا يقبل؛ لأنّه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية.

فأمّا إذا ورد مخالفاً للقياس، أو انفرد الواحدُ برواية ما يَعمّ به البلوى، لم يُردّ، وقد حَكَينا الخلاف في ذلك فأغنى عن الإعادة»[٢٣].

فالشيرازيّ ذكر هذا صراحة في ردّ خبر الثقةِ، وهو واردٌ ـ عنده ـ على أخبار الشرع، أمّا الغزالي (٥٠٥هـ) فقد ذكر نحوَ ما ذكره الشيرازي، ولكنّه ذَكَره ضمن ما يُقطَع بكذبه، وهو ـ عنده ـ عامٌّ في الأخبار، بل قد يُفهَم منه أنّ أخبار الشرع لا تدخل هنا؛ فإنّه جعل «جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات» ضمن «ما لا يُعلَم صدقه ولا كذبه»، ثمّ إذا انقضى الكلام

---

(٢١) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٧.

(٢٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٦٥.

(٢٣) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٤٥.

على قسم المتواتر، ذَكَر في قسم أخبار الآحاد أنّ المقبولَ هو خبر كلِّ مكلَّف عدلٍ مسلمٍ ضابطٍ[٢٤].

وقد مشى على هذا أو نحوه عدد من الشافعية، فذكروا ضمن ما يُقطع بكذبه ألواناً عديدة، اتّفقوا عليها، ومنها: «كلّ خبر أوهم باطلاً ولم يقبل التأويل، إمّا لمعارضته للدليل العقلي أو القطعي النقلي». وقد تَقَدّم نصّ الخطيب البغدادي الذي يتّصل بهذا المسلك، وتقدّم أنّه مسلك أصولي تأثّر فيه بالباقلّاني الأصولي المتكلّم.

بل إنّ البيضاوي فرّع على ما يُقطع بكذبه مسألة قال فيها: «بعض ما نُسب إلى رسول الله (ﷺ) كذبٌ لقوله: سيُكذَب عليّ، ولأنّ منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه، وسببه نسيان الراوي أو غلطه أو افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء»، وتبعه السبكي الشارح وغيره[٢٥].

٢ ــ **الأمر الثاني** الذي لحَظْتُه من تتبُّع كتب الأصول، أنّه وقع تطوُّر آخر في كتب الشافعية في هذه المسألة؛ إذ جرى عدد من المصادر على ذِكر شرائط للعمل بخبر الآحاد، ترجع إلى المتن، تتلخّص في «أن لا يخالفه قاطع، ولا يقبل التأويل. ولا يضرُّه مخالفةُ القياس؛ ما لم يكن قطعيّ المقدّمات، بل يُقدَّم لقلّة مقدّماته. وعملِ الأكثر والراوي»[٢٦].

وأحسب أنّه حدث تطوّر في تصانيف الأصول الشافعية، فتأثّرت بتصانيف المتكلّمين والحنفية حتّى تمّ التوسُّع في ما يُقطع بكذبه، فأُدخل فيه ألوان من الأخبار النبوية، قد لا تنسجم مع أصول الشافعي، وهو ما سنعالجه في القسم الثاني بمشيئة الله. هذا التأثّر لم يَنَل كتبَ الأصوليّين الذين نَهَجوا نَهْجاً أثريّاً، كما وجدنا لدى السمعاني مثلاً.

ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل تَعَدّاه إلى ذِكر شرائط يجب تَحَقُّقها في متن الخبر أو المروي حتّى يُعمل به، والمعلوم من أصول الشافعي وأحمد

---

(٢٤) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ١١٣ ـ ١٢٣.

(٢٥) البيضاوي، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، ص ١١٨؛ وانظر: تقي الدين أبو الحسن علي ابن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٢، ص ٢٩٨، والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٢٦) البيضاوي، المرجع نفسه، ص١٢٠.

أنّهما لا يشترطان للعمل بالخبر شروطاً خارجة عن شروط الحديث الصحيح عند أهل الحديث[٢٧].

وقد وقع ذِكْر تلك الشرائط في المروي، في كتب الشيرازي، والبيضاوي، وشارحه السبكي، والزركشي[٢٨]، وغيرهم. وهي شروط توافقت على ذكرها كتب الحنفية كما هو معروف، لكن كتب الشافعية وقفت عند حدود أن لا يخالف الخبرُ القاطعَ، دون مخالفة القياس أو عمل الراوي بخلافه أو عمل الأكثر.

على حين أنّ الأمر يختلف بالنسبة إلى كتبٍ شافعيةٍ مثل **البرهان** للجويني (٤٧٨هـ)[٢٩]، وقواطع الأدلّة للسمعاني (٤٨٩هـ)، و**المستصفى** للغزالي (٥٠٥هـ)[٣٠]، و**الإحكام** للآمدي (٦٣١هـ)[٣١]، ولكتبٍ حنبليةٍ مثل **الواضح**

(٢٧) سيأتي بيانه لاحقاً ص ٣٦٠ من هذا الكتاب.

(٢٨) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص٤٥؛ البيضاوي، المرجع نفسه، ص ١٢٠؛ السبكي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٢٥، والزركشي، المرجع نفسه، ج ٤، ص ٣٤٢.

(٢٩) قال الجويني في: **البرهان في أصول الفقه**، ص ٥٩٩، فقرة ٥٣٨: «ما ذهب إليه علماء الشريعة ومفتوها وجوب العمل عند ورود خبر الواحد على الشرائط التي سنصفها. . .»، ثمّ ناقش اشتراط العدد لقبول الخبر، ثمّ قال (ص ٦١١): «وهذا منتهى القول في العدد، والكلام في بقيّة الكتاب يتعلّق بفصول: فصل في صفة الرواة، وفصل مشتمل على التعديل والجرح، وفصل في الإسناد والإرسال، وآخر في كيفية التحمُّل، وآخر في كيفية الرواية»، فلم يذكر شروطاً للعمل بخبر الواحد تَزيد على ما عند المحدّثين.

(٣٠) خصّص الغزالي في **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ١٢٣، باباً لشروط الراوي وصفته، قال فيه: «وإذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد، فاعلم أنّ كلَّ خبرٍ فليس بمقبول، وافهم ـ أوّلاً ـ أنّا لسنا نعني بالقبول التصديق، ولا بالردّ التكذيب، بل يجب علينا قَبول قولِ العدل؛ وربّما كان كاذباً أو غالطاً، ولا يجوز قبول قول الفاسق؛ وربّما كان صادقاً، بل نعني بالمقبول: ما يجب العمل به، وبالمردود: ما لا تكليف علينا في العمل به. والمقبولُ روايةُ كلّ مكلّف، عدل، مسلم، ضابط، منفرداً كان بروايته أو معه غيره، فهذه خمسة أمور لا بدّ من النظر فيها»، فلم يذكر شرائط للعمل بخبر الواحد زائدة على ما هو معروف من مذهب المحدّثين، وانظر ما سبق قريباً عَقِب ذِكْر «ما يُردّ به خبر الثقة» من كلام الشيرازي.

(٣١) ذكر الآمدي شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يَتَشعّب عنها من المسائل، فقال في **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٢، ص ٨٨: «أمّا الشروط: فمنها ما لا بدَّ منها، ومنها ما ظُنَّ أنّها شروط وليست كذلك. أمّا الشروط المعتبرة فهي أربعة»، وهي: أن يكون مكلفاً، مسلماً، ضابطاً، عدلاً. ثمّ ذكر في: ج ٢، ص ١١٤، الشروط غير المعتبرة، ومنها: العدد، والبصر، والحرّية، والفقه سواء وافق القياس أم خالفه، وكثرة الرواية، وغير ذلك. ثمّ خَصَّص في: ج ٢، ص ١٢٤ قسماً لِمَا اختُلف في ردِّ خبر الواحد به، وجَعَل فيه عشرَ مسائل هي: رواية الحديث بالمعنى، وإنكار الشيخ روايةَ الفرع، وزيادة الثقة، واختصار الحديث، والخبر فيما تعمّ به البلوى، وحَمْلُ الصحابي =

لابن عقيل (٥١٣هـ) **وروضة الناظر** لابن قدامة (٦٢٠هـ) **وشرح الكوكب** لابن النجّار (٩٧٢هـ) وغيرها، التي لا تشترط للعمل بالخبر شروطاً زائدة على شروط المحدّثين في الراوي والرواية.

فائدة هذا البحث الفاحص أنّه يُتيح لنا معرفة دقيقة بمسار فكرة اشتراط شروطٍ في المروي (المتن)، إذا لم تَتَحقق رُدَّ الحديث. بل أكثر من ذلك يَكشف عن المنزع الأصولي في معرفة علامات الوضع في المروي، التي فيها مخالفة العقل والقاطع من قرآن أو سنّة، والتي أصلها يرجع إلى مبحث ما يُقطع بكذبه، وعنها أخذ مصنِّفو علوم الحديث حين يذكرون علامات الوضع في المروي بدءاً من الخطيب البغدادي ثمّ وصولاً إلى مصنّفات المعاصرين، والكتب التي صُنّفت لما سُمّي «نقد المتن».

وممّا لحظتُه في كتب الحنفية أنّه طرأ عليها بعض التطوّر كذلك، فالشاشي (٣٤٤هـ) ـ مثلاً ـ قسّم الخبر إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ ـ قسم صحّ من رسول الله (ﷺ) وثبت منه بلا شبهة، وهو المتواتر.

٢ ـ وقسم فيه ضربٌ من الشبهة، وهو المشهور.

٣ ـ وقسم فيه احتمالٌ وشبهةٌ، وهو الآحاد[٣٢].

وبسببٍ من هذا الاحتمال والشبهة في خبر الآحاد أمكن للدبّوسي (٤٣٠هـ) أن يعقد باباً لـ «انتقاد الخبر بعد ثبوته عن الرّسول (ﷺ) مسنداً أو مرسلاً»[٣٣]: بعرضه على الكتاب، أو السنّة الثابتة: تواتراً أو استفاضة أو إجماعاً، أو الحادثةِ إن كانت تعمّ بها البلوى أم لا، أو إن كان حكم الحادثة ممّا اختلف فيه السلف اختلافاً ظاهراً ولم يُنقل عنهم المحاجّة فيه.

ثمّ عقد باباً للقول فيما يلحق الخبر بتكذيبٍ من جهة الراوي نفسه، وهو تكذيب يلحق الخبرَ من جهاتٍ أربع: إنكاره الرواية نصّاً أو عملاً

= للخبر على أحد مَحامله، وخبر العدل إذا عَمِل النبيُّ صلّى الله عليه وسلّم بخلافه، وخبر الواحد في الحدود، والخبر المخالف للقياس، والخبر المرسل. وبهذا لم يشترط في خبر الواحد عدم مخالفة القرآن أو العقل أو غير ذلك.

(٣٢) الشاشي، **أصول الشاشي**، ص ٢٦٩.

(٣٣) الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٦.

بخلاف الخبر، قبل الرواية أو بعدها، وامتناعه عن العمل به[٣٤].

ثمّ جاء البزدوي (٤٨٢هـ) فزاد على الشاشي، فسمّى: «باب تقسيم الحديث من طريق المعنى»، وهو خمسة أقسام:

١ ـ ما هو صدق لا شبهة فيه، وهو خبر الرسول (ﷺ)، وذلك هو المتواتر منه.

٢ ـ وقسم فيه شبهة، وهو المشهور.

٣ ـ وقسم محتمِلٌ؛ تَرَجّح جانب صدقه، وهو ما مرّ من أخبار الآحاد.

٤ ـ وقسم محتمِلٌ؛ عارَضَ دليلَ رجحانِ الصدقِ منه ما أوجب وقفَه، فلم يقم به الحجّة، وذلك مثل ما سبق من أنواع ما يَسقط به خبر الواحد (وهي ما ذكره الدبّوسي من أوجه نقد الخبر بعد ثبوته).

٥ ـ والقسم الخامس: الخبر المطعون الذي ردّه السلف وأنكروه، وهذا القسم نوعان:

أ ـ نوعٌ لحقه الطعنُ والنكير من راوي الحديث.

ب ـ ونوع آخر، ما لحقه ذلك من جهة غير الراوي.

ثم سمّى «باب: باب الطعن يلحق الحديثَ من قبل غيرِ راويه»، وهذا على قسمين:

قسم من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل أصحاب النبي (ﷺ).

وقسم منه ما يلحقه من قبل أئمّة الحديث.

وما يلحقه من قبل الصحابة (رضي الله عنهم) فعلى وجهين:

إمّا أن يكون من جنس ما يَحتمل الخفاء عليه، أو لا يحتمله.

أمّا القسم الأول فمثال ذلك أنّ النبي (ﷺ) قال: «البكر بالبكر جَلْد مئة وتغريب عام»[٣٥]. فقد حلف عمر (رضي الله عنه) أن لا ينفي أحداً أبداً، وقال

---

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٢٠١.

(٣٥) سيأتي تخريجه ص ٤٣٢، الهامش (٢٩٧) من هذا الكتاب.

علي (رضي الله عنه): «كفى بالنفي فتنة»[٣٦]. وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما؛ لأنّ إقامة الحدود من حظّ الأئمّة، ومبناه على الشهرة، وعمر وعلي (رضي الله عنهما) من أئمّة الهدى، فلو صحَّ لَمَا خَفِي، وهذا لأنّا تلقّينا الدين منهم فيبعد أن يخفى عليهم، فيَحلّ ذلك على الانتساخ.

ومثال القسم الآخر: ما روي عن أبي موسى الأشعري (رضي الله عنه) أنّه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلاة، ولم تكن جرحاً؛ لأنّ ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء[٣٧].

ثم جاء السرخسي (٤٩٠هـ) فسمّى: «فصل في الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوي أو من جهة غيره»، فأمّا ما يكون من جهة غير الراوي فهو قسمان:

أحدهما: ما يكون من جهة الصحابة (رضي الله عنهم).

والثاني: ما يكون من جهة أئمّة الحديث.

فأمّا ما يكون من الصحابة، فهو نوعان ـ على ما ذكره عيسى بن أبان رحمه الله ـ:

---

(٣٦) روى عبد الرزاق بن همام الصنعاني في: **المصنَّف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٩، ص ٢٣٠، رقم ١٧٠٤٠: أخبرنا معمر عن الزهري عن ابن المسيَّب قال: «غرَّب عمرُ ربيعةَ بن أمية بن خلف في الشراب إلى خيبر، فَلَحِق بِهِرَقْل فَتَنَصَّر، فقال عمر: لا أُغرِّب بعده مسلماً». أما قول علي، فرواه عبد الرزاق في **المصنف**، ج ٧، ص ٣١٢، رقم ١٣٣١٣، ومحمد بن الحسن الشيباني في: **كتاب الآثار**، تحقيق أحمد المعصراوي (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦)، ج ٢، ص ٦١٠، رقم ٦٢٣، قالا: أخبرنا أبو حنيفة، عن حمّاد بن أبي سليمان، عن إبراهيم النخعي، قال: قال عبد الله بن مسعود في البكر يَزني بالبكر: «يُجلَدان مائة ويُنفَيَان سنة». قال: وقال علي: «حَسْبُهما من الفتنة أن يُنْفَيَا». هذا لفظ عبد الرزاق، ولفظ محمد بن الحسن: «نَفْيُهما من الفتنة».

وساق الهيثمي حديث ابن مسعود فقط، وقال في: **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج ٦، ص ٤٠٦: «رواه الطبراني وإسناده منقطع وفيه ضعف». وقال أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد البغوي في **شرح السنة**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣)، ج ١٠، ص ٢٧٩: «وذهب أبو حنيفة إلى أنه يُجلَد ولا يُغَرَّب، ولا يصحّ هذا القول عن أحد من السلف». وروى محمد بن الحسن في **الآثار**، ج ٢، ص ٦١١: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي قال: «كفى بالنفي فتنة». وانظر: أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق محمد يوسف البنوري ([القاهرة]: دار الحديث، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، ج ٣، ص ٣٤٠.

(٣٧) انظر: علي بن محمد البزدوي الحنفي، **أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)** (كراتشي: مطبعة جاويد بريس، [د. ت.])، ص ١٩١ ـ ٢٠٠.

أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بعضُ الأئمّة من الصحابة، وهو ممّن يُعلَم أنّه لا يخفى عليه مثلُ ذلك الحديث، فيَخرُج الحديث به من أن يكون حجّة؛ لأنه لمّا انقطع تَوَهُّم أنّه لم يَبلغه، ولا يُظَنُّ به مخالفةُ حديثٍ صحيح عن رسول الله (ﷺ)، سواءٌ رواه هو أو غيره، فأحسنُ الوجوه فيه: أنه عَلِمَ انتساخه أو أنّ ذلك الحكم لم يكن حتماً فيجب حَمْله على هذا، وسيأتي بيان هذا في الفصل الأخير من هذا الكتاب ضمن (عمل أكثر الأمّة بخلاف الخبر).

فهذه خلاصة توضح تطوّر الدرس الأصولي في مسألة الطعن بالحديث وأوجه ما يلحقه من تكذيب، سواء من جهة راويه أم من غير جهة راويه، عند الحنفية، فكان كلّ واحد يبني على السابق ويضيف أو يفرّع في المسألة.

ويحسن هنا في ختام الكلام على الحديث المردود عند الأصوليّين على اختلافهم، تفصيلُ الكلام على ما يُقطع بكذبه وأنواعه، ممّا هو داخل في الأخبار الشرعية فقط[٣٨]، لأنّها متَعَلِّق بحثنا فلا صلة لنا بغيرها. فأقول:

إنّ ما يُقطع بكذبه ينقسم إلى أنواع هي[٣٩]:

---

(٣٨) انظر: المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص ٤٣٢.

(٣٩) انظر: علاء الدين أبو منصور محمد بن أحمد السمرقندي، **ميزان الأصول** (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت.])، ص ٤٣٣؛ والبيضاوي، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، ص ١٢٠، وشرحه: السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ٢، ص ٣٢٥ وما بعدها؛ وشهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤)، ص ٢٧٧، والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٤٢. وقد ذَكَرَت بعض كتب المصطلح أنّ بعض الأصوليّين جَعَل **من** دلائل وضع الحديث: أن يخالف العقل، أو نصَّ الكتاب، أو صحيح السنّة. انظر: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٢٦٧ وما بعدها؛ وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، حققه وعلق عليه مسعود عبد الحميد السعدني ومحمد فارس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص ٣٦١؛ ومحمد بن إسماعيل الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٩٦. وقد زاد سراج الدين عمر بن علي بن الملقن، **المقنع في علوم الحديث**، تحقيق عبد الله الجديع ([الرياض]: دار فواز للنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٢٣٥ على ابن الصلاح، **من** علامات الوضع: مخالفة العقل فقط.

١ ـ أن يكون ممّا يصحّ كونه، ولا يستحيل في العقل وجوده. فإنْ أحاله العقل رُدَّ.

قال الغزالي وإلْكِيَا الهَرَّاسيّ: وأمّا أحاديث الصفات فكلّ ما صحّ تَطَرُّق التأويل إليه ـ ولو على بُعدٍ ـ قُبل، وما لا يُؤوّل وأوهمَ فهو مردود[٤٠].

وقال ابن العربي: «قال علماؤنا: فإن كان لها تأويل قُبلت وأُوِّلت؛ كقوله (ﷺ): (فلا تمتلئ جهنم حتّى يَضعَ الجبّار فيها قدمه)[٤١]، وكقوله (ﷺ): (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن)[٤٢].

وأمّا إن لم يَكن لها تأويل فهو مردودٌ، كقول علمائنا فيما رُوِي أنّ الله تبارك وتعالى خَلَق خيلاً، فأجراها، فعَرِقت، فَخَلَق نفسَه من عَرَقها، وهذا الحديث يَقبل التأويل أيضاً.

والصحيح ـ عندي ـ أنّ الله تبارك وتعالى قد طَمَسَ هذا الباب في أوجه الملاحدة، فلا يَقدرون على اختراع كذبٍ لا يقبل تأويلاً بحال، حسب ما بَيَّنّاه في كتاب المتوسط والحمد لله»[٤٣].

وقد أوردتُ هذا النصَّ، مع ما فيه، لبيان طريقة بعضِ الفقهاء في تَمَحّل التأويلات؛ مع تقريرهم لأصل المسألة، وقد وَقع في هذا محدّثون كذلك[٤٤].

ومن الأمثلة التي قد تَرِد هنا، وفيها أخذٌ وردٌّ؛ لأنها ليست ممّا يَرُدّه صريح

---

(٤٠) وانظر هذه المسألة في: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق حسين علي البدري (عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩)، ص ١١٨.

(٤١) حديث: «تحاجّت الجنة والنار...»، وفيه: «قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي أَرحم بك مَنْ أشاء مِن عبادي، وقال للنار: إنما أنتِ عذابي أُعَذّب بك مَنْ أشاء من عبادي، ولكلّ واحدة منهما ملؤها، فأما النار فلا تَمتلئ حتى يَضع رجلَه فتقول: قطٍ قطٍ قطٍ، فهنالك تمتلئ...». رواه البخاري في **صحيحه**، التفسير، باب قوله: (وتقول هل من مزيد)، ج ٤، ص ١٨٣٦، رقم ٤٥٦٩، ومسلم في **صحيحه**، الجنة، باب: النار يَدخلها الجبّارون، والجنة يدخلها الضعفاء، ج ٤، ص ٢١٨٦، رقم ٢٨٤٦.

(٤٢) حديث: «إن قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلبٍ واحدٍ يُصَرّفه حيث يشاء»، رواه مسلم في: **الصحيح**، القدر، باب: تصريف الله تعالى القلوبَ كيفَ شاء، ج ٤، ص ٢٠٤٥، رقم ٢٦٥٤.

(٤٣) ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، ص ١١٩، والقرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٧، ص ٣٠٥٢.

(٤٤) ستأتي مناقشة هذا في الفصل السادس من هذا الكتاب ص ٣٢٢.

العقل أو يُحيله: ما رُوِيَ أنّ رسول الله (ﷺ) قال: الثيّب بالثيّب جَلْدُ مئة والرجمُ، في مقابلة حديث ماعز الذي جاء فيه الرَّجم فقط دون الجلد[٤٥].

قال القاضي الباقلّاني: «وما أرى الحديث الأول إلّا هفوة، فإنّ من يُقتل بالأحجار أيُّ معنى لجلده مئة، وهو يُدَقّ بالأحجار إلى الموت؟!. فلعلّ الراوي سمع الجلد في البكر فاطّرد على ذِكره في الثيّب، ولا نهاية لمواقع إمكان الغَلَطَات في الروايات».

لكن الجويني ردّ هذا المسلك من القاضي، فقال: «وهذا الذي ذكره القاضي لا يسوغ التعلّق بمثله في ردّ روايات الثقات، ولكن تقوى به مسالك التأويل، وتظهر غَلَبات الظنون»[٤٦].

أمّا الإمام الشافعي، فقد عارض حديث الجلد مع الرجم بحديث ماعز، فقال: «رَجَمَ رسولُ الله ماعِزاً ولم يَجْلِده، وامْرَأةَ الأسْلَمي ولم يجْلدها، فدلّتْ سنّة رسول الله على أنّ الجَلْدَ منسوخٌ عن الزانيين الثيِّبَيْن»[٤٧].

فهذا مثال صالح لبيان اختلاف الأنظار في معالجة التعارض، وفيه أثرٌ من النظر الأصوليّ والنظر الحديثي.

٢ ـ أن لا يكون مخالفاً لنصّ مقطوع بصحّته. قال الشاطبي: «الثابت في الجملة أنّ مخالفة الظنّي لأصل قطعي يُسقط اعتبار الظنّي على الإطلاق، وهو ممّا لا يُختلف فيه». لكنّه عاد فَذَكر أنّ «الظاهريّ لا تَنَاقض عنده في ورود نصٍّ مخالفٍ لنصّ آخر أو لقاعدة أخرى: ١ ـ أمّا على اعتبار المصالح، فإنّه يزعم أنّ في المخالف مصلحة ليست في الآخر، عَلِمناها أو جهلناها. ٢ ـ وأمّا على عدم اعتبارها فأوضح، فإنّ للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء، فلا تناقض بين المتعارضين على كلّ تقدير»[٤٨].

---

(٤٥) حديث: الثيّب بالثيّب: رواه مسلم في **صحيحه**، الحدود، باب حدّ الزنا، ج ٣، ص ١٣١٦، رقم ١٦٩٠. وحديث ماعز، رواه مسلم في **صحيحه**، الحدود، ج ٣، ص ١٣٢١، رقم ١٦٩٥، وأبو داود السجستاني، في **السنن**، الحدود، ج ٢، ص ٥٥٤، وأحمد بن حنبل في **مسنده**، ج ٥، ص ٣٤٧، وج ٣، ص ٦١.

(٤٦) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٦٦١ ـ ٦٦٢.

(٤٧) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ص ٢٤٨.

(٤٨) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ١٣.

وقد ذكر الشاطبي من أمثلة هذا النوع أحاديث عائشة (رضي الله عنها) التي استدركتها على الصحابة (رضي الله عنهم)، وسيأتي تفصيلُهُ مع أمثلته من مذهب مالك[٤٩].

٣ ـ أن لا يكون مخالفاً لإجماع الأمّة والصحابة، فإنْ كان بخلاف ذلك، فهو إمّا غَلَط من الراوي أو منسوخ حكمه. وستأتي أمثلته في القسم الثاني إن شاء الله.

٤ ـ أن لا يخالفه دليل قاطع لقيام الإجماع على تقديم المقطوع على المظنون، فإن خالفه قاطع عقلي ولم يقبل التأويل عُلم أنّه مكذوب على الشارع. وإن قَبِله تَعَيَّن تأويله جمعاً بين الدليلين. وإن كان سمعيّاً ولم يمكن الجمع فكذلك. وإن عُلم تأخّر المقطوع عنه حُمل على أنّه منسوخ به[٥٠].

٥ ـ أن لا ينفرد راويه بما جرت العادة أن ينقله أهل التواتر أو يجب عليهم علمه، فإن انفرد لم يُقبل[٥١]. قاله الشيرازي، والأستاذان ابن فُورك وأبو منصور، قالا: ولهذا رددنا رواية الإمامية في النصّ على خلافة علي، وقلنا: لو كان حقّاً لظهر نقلُه؛ لأنّه من الفروض التي لا يسع أحداً جهلُها.

ومن الأمثلة التي قد تَرِد هنا: الاحتجاجُ بالقراءة الشاذّة في القرآن، فـ «ظاهر مذهب الشافعي أنّ القراءة الشاذّة التي لم تُنقل تواتراً، لا يسوغ الاحتجاج بها، ولا تُنزّل منزلة الخبر الذي ينقله آحادٌ من الثقات، ولهذا نفى التتابعَ واشتراطَه في صيام الأيام الثلاثة في كفّارة اليمين، ولم ير الاحتجاج بما نقله الناقلون من قراءة ابن مسعود (رضي الله عنه) في قول الله تعالى: ﴿**فصيام ثلاثة أيام**﴾ متتابعات. وشَرَط أبو حنيفة التتابع، وتَعَلّق بهذه القراءة»[٥٢].

ووجهُ ردّ القراءة الشاذّة ـ بحسب الجويني ـ أمران: أنّ القرآن قاعدة الإسلام وقطب الشريعة وإليه رجوع جميع الأصول، وما كان كذلك لا يسوغ

---

(٤٩) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب ص ٣٨١.

(٥٠) انظر: السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ٢، ص ٣٢٥، والزركشي، **البحر المحيط**، ج ٤، ص ٣٤٢.

(٥١) انظر: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٦٦٥، فقرة ٦١١. لكن ينبغي التذكير بأنّ الجويني وإن ذكر هذا أو نحوه، فهو لم يذكر شروطاً للمتن حتّى يجب العمل به.

(٥٢) المرجع نفسه، ص ٦٦٦ ـ ٦٦٧؛ وانظر: المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص ٥٢٦، والقرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٧، ص ٣٠٤٩.

في اطّراد الاعتياد رجوعُ الأمر فيه إلى نقل الآحاد مع توافر الدواعي. الثاني: أنّ أصحاب رسول الله (ﷺ) أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان (رضي الله عنه) على ما بين الدفّتين واطّرحوا ما عداه.

لكن هذا المثال وارد على عدم الاحتجاج لا الردّ، والله أعلم.

٦ ـ **حكى الجويني عن القاضي أبي بكر الباقلاّني أنّه قال**: «إذا لم نجد مُعْتَصَماً مقطوعاً به في العمل بخبر الواحد قُطع بِرَدِّه، وإنْ لم يظهر له قاطع ناصٌّ في الردّ». قال الجويني: «وبنى ذلك على أنّ معتمدنا في العمل بأخبار الآحاد قطعاً إجماع من قبلنا. فحيث لا نجد قاطعاً لا نحكم بالعمل؛ إذ لو حكمنا به لكنّا بانين القطع بالعمل على غير قاطع، وهذا ما لا سبيل إليه. وهذا الذي ذكره وإن كان مُخِيلاً، فالذي أراه أنّه يَلتحق بالمجتهدات، ويتعيّن على كلّ مجتهد فيه الجريان على حكم اجتهاده.

والدليل القاطع فيه: أنّا نعلم أنّه كان يقع في عصر أصحاب رسول الله (ﷺ) أحاديث يقبلها بعضٌ، ويتوقّف عن قبولها آخرون، ثمّ كان القابلون لها لا يعابون، ولا يكثر النكير عليهم من الرادّين، وكانوا يُجرون ذلك مَجرى المجتهدات في مظانّ الاحتمالات، فإذا قطعنا بوقوع ذلك منهم، وإلحاقهم ذلك بمواقع التحرّي والتوخّي، فقد صادفنا قاطعاً في وجوب العمل بالاجتهاد في مجال الظنّ. وهذا بالغ حسنٌ، فإذا جرت أمثالٌ من المجتهدات أحلناها على هذا القانون»[٥٣].

بقي الكلام على شروط المرويّ المختَلَف فيها، والتي ردّ بها الحنفية والمالكية بعضَ الأخبار فامتازوا بها عن باقي الأصوليين، ومحلُّها القسم الثاني من هذا الكتاب.

بهذا البيان دارت صفات الردّ من جهة المتن عند الأصوليّ: على المخالفة بأنواعها، فكما أنّ الأصولي والفقيه قد يعلمان صحّة الحديث بموافقة الأصول أو آية من كتاب الله تعالى، فيحملهما ذلك على قبول الحديث والعمل به واعتقاد صحّته، وإذا لم يكن في سنده كذّاب فلا بأس

---

(٥٣) الجويني، المرجع نفسه، ص ٦٢٥، فقرة ٥٦٥، وانظر: القرافي، المرجع نفسه، ج ٧، ص ٣٠٠١.

بإطلاق القول بصحّته إذا وافق كتاب الله تعالى وسائر أصول الشريعة، فكذلك يردّان الحديث بمخالفته الأصول، أو آية من كتاب الله، إلّا أنّ منهم من يردّ بأدنى مخالفة، ومنهم من يردّ عند استحالة الجمع ولا يتكلّف التأويل.

لكنّني لحظتُ مرونة عبارات بعض الأصوليّين في التعبير عن حكم المخالفة، فأبو بكر السمرقندي الحنفي قال: «فإذا خالف واحداً من هذه الأصول القاطعة، فإنّه يجب ردّه، أو تأويله على وجه يجمع بينهما»[٥٤]، أمّا الزركشي الشافعي، فإنّه قال: «فإن كان بخلاف ذلك فهو إمّا غلط من الراوي أو منسوخ حكمه»[٥٥]. ومثل هذه العبارات صريحة في البحث عن مخرج للتعارض، دون التدقيق في معرفة المخطئ ووجه الخطأ، الذي ربّما لا تتوافر المعلومات الكافية للجزم به، ومن هذا الباب ارتُكب كثيرٌ من التأويلات تَخَلُّصاً من رَدّ الأخبار للتعارض.

---

(٥٤) السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص ٤٣٣.

(٥٥) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٤٢.

خلاصـــة الفصـــل

محصول الكلام في هذا الفصل ومبحثَيْه أنّ الأصل المتّفق عليه بين الأصوليّين والمحدّثين هو طَلَبُ الثقة بالخبر المسموع، وسكون النفس، وهذا لا يوجد في كلّ خبر، كما لا يَعْرَى منه كلُّ خبر، وإنّما يقع الخلاف في كيفية حصول الثقة بالخبر وسكون النفس، فالمحدّث يشترط نَقْل العدل الضابط عن مثله من غير شذوذ ولا علّة قادحة، ولذلك مراتب، والأصوليّ يشترط شروطاً في الراوي والمروي والرواية، ويتّفق مع المحدّث في شروط الراوي والرواية من حيث الجملة دون التفاصيل، ويقع الخلاف الأبرز بينهما في التعليل وما يُرَدّ به الخبر أو في شروط المتن. فالمحدّث تحصل ثقته بتلك الشروط، أمّا الأصولي فلا يكتفي بها بل ينتقد الخبر بعد ثقة الراوي بالنظر إلى الأصول وقواطع الشرع، على تفصيل واختلافٍ في هذا، وقد انبنى على هذا أنّه ليس كلّ ما صحّحه المحدّث وقَبِلَه يعمل به الأصولي والفقيه.

فالمقبول هو نفسه المعمول به عند الأصوليّ، فوظيفته البحث عن الأحكام والعمل، فلا ينشغل بأغلاط الرواة وليس من صناعته بيانها، ومقابل المقبول هو المردود، وقد وقعَ تردّدٌ في استعمال مصطلح الردّ في هذا المقام، وهو مستعملٌ في عدد من كتب الأصول، الشافعية والحنفية خصوصاً، لكن هل يَستلزم الردُّ الطعنَ في الرواة أو تكذيب الأخبار؟ والجواب أنّه لا يسلتزم الطعن ولا التكذيب بالضرورة، فليس من وظيفة الأصوليّ الطعن والتكذيب وتعيين المخطئين، بل ملاحقة العمل واستنباط الأحكام، فالردّ يعني عدم العمل، أو عدم توافر شروط العمل والاحتجاج، وقد يقتضي الردُّ تهمةً كما قال الحنفية في الخبر الذي تَعُمّ به البلوى، وفي إنكار الشيخ رواية الفرع على وجه التكذيب.

أمّا الحديث المردود وصفات الردّ عند الأصوليّين، فيَندرج ضمن مسألتين: شرائط العمل بخبر الآحاد، وأقسام الأخبار. ويختصّ بحثنا بما يتعلّق بردّ المتون منها فقط، ففي أقسام الأخبار يذكر الأصوليّون ما يُقطَع بكذبه، ويدور في مجمله على ما عُلِم خلافه ضرورةً أو استدلالاً. وقد توافق الأصوليّون من مختلف المذاهب على هذا، أمّا شرائط أخبار الآحاد، ففيها تفصيل يأتي في القسم الثاني إن شاء الله.

وبهذا عُلِم أن الردّ عند الأصوليّ يدور على صفة المخالفة بأنواعها.

القسم الثاني

مقاييس رَدِّ الحديث من جهة المتن
بين المحدّثين والأصوليّين

تمهيد

شاع في الدراسات التي خُصِّصت لبحث نقد المتن أنّ مقاييس نقد متون السنّة (عند الصحابة والمحدّثين) تتلخّص ـ في الجملة ـ في: عرض الحديث على القرآن، وعرض الحديث على السنّة المعروفة، وعرض الحديث على العقل أو القياس، وأنّ ما خالف واحداً من تلك المقاييس يُرَدّ. وبذلك أثبت هؤلاء الباحثون أنّ المحدّثين «اهتمّوا» بنقد المتون، وأَوْلَوها عنايتهم في منهجهم النقدي، وأنّهم في ذلك تبَعٌ للصحابة (ﷺ) واستمرارٌ لمنهجهم.

وقد رأيتُ ـ بعد البحث والتدقيق ـ أنّه يَعسُر إثبات ذلك، وأنّ ما صحّ منها لا يُعدّ مقياساً على المعنى الذي سنشرحه للمقاييس، بل إنّ مقاييس المحدّثين شيء مختلفٌ تماماً يُمكن رَدُّها إلى العلّة والتعليل ببابه الواسع، وليس من ضمنها محاكمة الحديث إلى القرآن أو عَرْضُه عليه بغَرَض المحاكمة للقبول والردّ هكذا بإطلاق. بل إنّ مقولة «مقاييس الصحابة» موضعُ نظرٍ ووقعت فيها مبالغات، سواء من جهة اعتمادهم «مقاييسَ» مطّردة لردّ المتون، أم من جهة إثبات أنّ تلك الأمثلة التي انتقدوها إنّما انتقدوها لأجل معارضة القرآن أو العقل أو نحوه. . .

إنّ الاعتبارات السابقة كلَّها، جعلت الباحثَ أمام نظرين:

النظر الأول نظر نقدي سلبي يوضح أوجه انتقاد تلك المقاييس التي كُتب حولها الكثير، وأنّها لا تمثّل ـ حقيقةً ـ منهج المحدّث.

و**النظر الثاني**: نظر تأسيسيّ بنائي يوضح المقاييس الدقيقة التي سَلَكها المحدّثون في ردّ المتون المعلولة، وأوجه الاختلاف بينهم وبين الأصوليّين.

أمّا **النظر الأول**، فقد خَصّصتُ له الفصلَ الرابع، وهو فصل تمهيدي، يمهّد للوصول إلى المقصود من بيان المقاييس الدقيقة لردّ المتون عند المحدّثين والأصوليّين. وأمّا النظر الثاني فقد انقسم على الفصلين الخامس والسادس. فالفصل الخامس خُصّص للحديث عن مقاييس المحدّثين، والسادس خُصّص للحديث عن مقاييس الأصوليّين. وبهذا يكون المقصود قد اكتمل في شِقّيْه: النفي والإثبات،

النقد والبناء، لِيُعطي صورة متكاملة لوظيفةِ كلٍّ من المحدّث والأصوليّ.

في **الفصل الرابع** سأناقش ثلاثة أمور في ثلاثة مباحث:

أولاً: مفهوم المقياس وحقيقته؛ لأنّ مَن تَحدّثوا عن المقاييس أهملوا تحديد مفهومهم للمقياس الذي على أساسه مشَوا وبنَوا تصوُّراتهم!.

ثانياً: مقاييس الصحابة في كتابات المعاصرين، وبيان الأمثلة التي استدلّوا بها وتحرير أوجه الاستدلال، وبيان أصول المحدّثين في معالجة الأحاديث المنتقدة من بعض الصحابة.

ثالثاً: مقاييس المحدّثين في كتابات المعاصرين، ومبنى كلامِهم من كتب الأئمّة، وأوجه تَطَرُّق الخلل إليهم في فهم تلك المقاييس، وسأفصّل القول في استثمار المعاصرين لمقاييس الإمام ابن القيم في **المنار المنيف** مع بيان حقيقة الموقف من كلّيات ابن القيم وموضعها من الصنعة الحديثية، ومحاولة الإجابة على سؤال: هل يمكن للمحدّث أن يَحكم بالنظر إلى المتن فقط دون الإسناد؟.

أمّا **الفصل الخامس**: فخصّصتُه للحديث عن مقاييس المحدّثين كما قرّرها المحدّثون: نظريّاً وتطبيقيّاً، ووجدتُ أنّها ترجع إلى التعليل، وبيّنت مسالك التعليل عندهم من جهة المتن فقط، وهي خمسةٌ: التعليل بالتفرّد ـ وهو وإن كان في أصله ممّا يختصّ بالسند، فإنّ منه ما يتعلّق بالمتن، كنكارة المتون، واستنكار بعض تفرُّدات الثقات لوقوع خطأ فيها، وهذا ممّا يدخل في صلب البحث ـ ، والتعليل بالاختلاف، والتعليل بالمخالفة، والتعليل بالغلط، والتعليل بالزيادة. يُضاف إلى ذلك مسلكان وقع التعليل فيهما في حدود ضيّقة وليس مطلقاً، وهما: التعليل بنَفْرة الناقد من متن الحديث، والتعليل بالشَّبَه.

وختمتُ الفصل ببيان المسالك التي بها يُتَوصّل إلى التعليل، وخصوصاً من جهة المتن، ويكون ذلك بجمع الطرق وتَفَحُّص المتون، وجمع أحاديث الباب، حتى أَمْكَنَ لبعض الأئمّة النقّاد القولُ: لا يصحّ شيء في باب كذا، ولا يَثبُت شيء في باب كذا.

أمّا **الفصل السادس**: فخُصِّص لبحث مقاييس الأصوليّين في ردّ الحديث لجهة المتن، وجِمَاعُها المخالفةُ، وهذه المخالفة إمّا أن تكون للقرآن أو للسنّة الثابتة، أو للعمل المتوارث، أو للإجماع، أو غيرها، وهذه موضع خلافٍ بين الأصوليّين سيتمّ بَحْثه في موضعه.

الفصل الرابع

المقاييس:
حقيقتها ونقدُ كتابات المعاصرين فيها

أوّلاً: المقاييس: معناها وحقيقتها

قد يختلف التعبير هنا عن المراد وتتعاور الألفاظ لتؤدي المعنى الواحد في هذا السياق، فيقال: الضوابط، أو الموازين، أو المعايير، أو المقاييس، ومع ذلك، لم تهتمّ الدراسات المعاصرة[1] التي تناولت هذه المسألة بتعريفِ وتحديدِ مرادها بهذه اللفظة أو تلك، ولا بدّ لنا من تحديد المراد حتّى يتسنّى بعد ذلك تقويم تصرّفات المعاصرين في هذا الباب، وبيان أوجه الخلل عندهم.

فالمقاييس في اللغة جمع مقياس ويعني ما قيس به، والمقدار وهو تَقديرُ الشّيء بالشيء، فالمقدار مِقْياسٌ[2]. قال ابن فارس: «القاف والواو والسين أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تقدير شيءٍ بشيء، ثم يُصَرَّف فتقلبُ واوهُ ياءً، والمعنى في جميعِهِ واحد»[3].

---

(١) مثل: مسفر غرم الله الدميني: **مقاييس نقد متون السنة** (الرياض: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٥)، **ومقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنة من خلال كتابه الموضوعات** (جدة: دار المدني، ١٩٨٤)، وصلاح إدلبي، **منهج نقد المتن عند علماء الحديث** (نسخة خاصة) ـ وقد استعمل كلمة «معايير» ـ، وضوابط العدول عن الحديث الصحيح لعمار الحريري وغيرها.

(٢) انظر: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤)، مادة (قيس).

(٣) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢ (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٩٧٢)، مادة (قوس).

والمقاييس مستعمَلة في لغة الحديث والفقه بمعنى استعمال القياس والرأي، قال الحاكم واصفاً أهل الحديث: «وقَنِعوا عند جمع الأحاديث والآثار بوجود الكِسَر والأطمار، قد رفضوا الإلحادَ الذي تتوق إليه النفوس الشهوانية، وتوابعَ ذلك من البدع والأهواء والمقاييس والآراء والزّيغ»(٤)، وقال ابن عبد البرّ: «وليس فضائلُ الأعمال ممّا فيه للمقاييس مَدْخل، والحمد لله»(٥).

وقد استعمل علماء العربية كلمة «مقاييس»، واصطلحوا عليها «لتمثّل جانباً مُهمّاً وجوهريّاً في دائرة عملهم الذي يهتم بالاستقراء والاستنباط، يقول [أبو علي] الفارسي: (النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب). وإلى هذا أيضاً ذهب ابن عصفور»(٦)، وكذلك نجدها عند السَّكّاكي وابن جِنّي وابن فارس والجُرْجَاني وابن خلدون الذي أشار بها كثيراً إلى القواعد.

ووَصَف عبد القاهر الجرجاني النحوَ بأنّه «المعيار الذي لا يَتبيّن نُقصان كلام ورُجحانه حتّى يُعرض عليه، والمقياسُ الذي لا يُعرف صحيحٌ من سقيم إلّا بالرجوع إليه»(٧).

وفي ضوء كلام اللغويّين يمكننا أن نُحدّد مفهوم المقاييس؛ لأنّ اللفظة غير مستعملة في لغة المحدّثين بهذا المعنى الذي نَتحدّث فيه، ويمكن القول: إنّ المقاييس التي نَعنيها هنا هي تلك القواعد الكلّية المستنبطة من استقراء صنيع المحدّثين وطرائقهم، والقوانين المبنية عليها، فالمقياس أصل عامّ في منهج المحدّث، منضبط في الغالب، وهو كذلك عامّ في تطبيقه فلا يَصْدُق على حالاتٍ محدودة أو معدودةٍ فقط، ولهذا فإنْ وقع استعماله في

---

(٤) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ٣٥.

(٥) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستذكار: الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (دمشق: دار قتيبة؛ حلب؛ القاهرة: دار الوعي، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٣٨٥.

(٦) حامد صالح خلف الربيعي، **مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء**، سلسلة بحوث اللغة العربية (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ١٦.

(٧) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤)، ص ٢٨.

مواضعَ من محدّثٍ ما فلا يَصِحّ أن يقال: إنّه من منهجه وطريقته.

وبالاستناد إلى القول الأخير للجرجاني، يمكن القول: إنّ المقياس ميزان منهجي يُعرف به الصحيح من السقيم، وحتّى يكون كذلك لا بدّ أن يَصدق على استعمال المحدّثين أو جمهورهم حتّى يصحّ القول: إنّه مقياس لدى المحدّثين.

وعلى هذا المعنى، يمكننا أن نحدّد الموقف النقدي من المقاييس التي ذكرها المعاصرون في كتاباتهم ونسبوها إلى المحدّثين بالعموم، مع أنّ واحداً منهم لم يُحَدّد مراده بالمقاييس أو المعايير أو الضوابط، وساق كلٌّ منهم ما اعتبره كذلك على أنّه أمر مستقرّ ومُسَلّم به في منهج المحدّث وصنعته.

ولا بدّ من القول: إنّ استعمال لفظ «المقاييس» فيه تَجَوّزٌ بالنسبة إلى المحدّثين؛ ذلك أنّ المقاييس هنا أردتُ بها مسالك التعليل، ومعلومٌ أنّ التعليل أمرٌ فيه تعقيدٌ، فليس كلُّ تَفَرُّدٍ موضعَ علّة، ولا كلُّ مخالفة مؤثّرة، ولا كلُّ اختلاف قادح، كما سيأتي، ولكنّ ذلك مَظِنَّةُ الخطأ، وتلك المسالك علاماتٌ ظنّية على الخطأ، ولا يَلزم الجَزْمُ به إلا بقرائنَ تَنضمّ لذلك، حتّى يَقوم الدليل عليه.

أمّا عند الأصوليّين، فالأمر أكثر انضباطاً؛ إذ مدار التعليل ـ عندهم ـ على المخالفة التي يَشترطون نفيَها لوجوب العمل بخبر الواحد، كما أنّ تقعيدهم لأنواع الخبر الذي يُقطَع بكذبه منضبطٌ أيضاً، ومن ثَمَّ ينطبق على تصرُّفهم لفظُ المقاييس أكثر.

ثانياً: مقاييس الصحابة في كتابات المعاصرين

نشأت في زمن الصحابة ـ (ﷺ) ـ مظاهرُ عدةٌ في قَبول الأخبار، منها: معارضة الحديث بغيره: القرآن أو الأحاديث المعروفة.

وقد وَقَع كلامٌ كثير حول مقاييس الصحابة في نقد المتون، بعضُه يتحدّث عن مقاييس الصحابة عموماً، وبعضُه يتحدّث عن منهج السيدة عائشة (ﷺ). وتَثبيتُ مقاييس الصحابة كان مقدّمةً للقول: إنّ منهج المحدّثين هو استمرارٌ لتلك المقاييس، ولم يكن ممكناً الحديثُ عن مقاييس المحدّثين في رَدّ المتون دون مناقشةِ مقاييس الصحابة، وتحريرِ القول فيها، وبيانِ

تصرف المحدّثين في الأحاديث المنتقدة متناً من قِبَل بعض الصحابة.

فقد رُوِيَ عن بعض أئمّة الصحابة انتقادُ بعض متون الحديث لعللٍ، وهم: السيدة عائشة ـ وكان لها النصيب الأوفر ـ وسادتنا عمر، وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر (ﷺ)، وهذه الأمثلة شكّلت مستندَ بعض المعاصرين لإثبات ما أَسمَوْه «مقاييس الصحابة في نقد المتون».

فأحدهم نَسَب إلى الصحابة استعمال أربعة مقاييس هي: عَرْض الحديث على القرآن، عَرْض الحديث على السنّة، عَرْض الحديث على القياس، عَرْض الحديث على ما يقول به الصحابة[8].

وثانٍ خَلَصَ إلى أنّ الأمثلة الواردة تُفيد وجودَ ثلاثة مقاييس هي: عرض الحديث على القرآن، وعَرْضُه على ما صحّ لدى مجموعهم من سنّة رسول الله (ﷺ)، والنظر العقلي[9].

وثالث أضاف إليها رابعاً هو «إعمال السند في نَقْد المتن، وهو منهج التَّثَبُّت في قَبول الأخبار ممّا لم يَسَعِ السامعَ إدراكُه من قبل»، ومثّل له بحديث أبي موسى في الاستئذان وتَثَبُّت عمرَ منه[10].

ورابع أحصى أسباب نقد الصحابة لمرويات بعضهم[11]، ثمّ قال: «ويتلخّص من هذه الأسباب أنّ المقاييس التي اعتمدها الصحابة لنقد المتن هي: عَرْض الحديث على القرآن، عَرْضه على الحديث المحفوظ الثابت، عَرْضُه على الوقائع والمعلومات التاريخية»[12].

---

(٨) رفعت فوزي عبد المطلب، **توثيق السنة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨١)، ص ٣٨، وعنه: جيهان رفعت فوزي، **السيدة عائشة وتوثيقها للسنة** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١)، ص ٧٨.

(٩) الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ٦. وقد ذكر أمثلة أخرى (ص ٩٩) لم يرَها تنضبط في مقياس عامّ.

(١٠) أحمد المجتبى بانقا وإسماعيل الحاج عبد الله، «مناهج المحدّثين في نقد متون السنّة في عصر الرواية»، ورقة قدمت إلى ملتقى «نقد المتن الحديثي»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجمعية الحديث الشريف، عمّان، ٢٠٠٤، ص ١٥.

(١١) وهي في نظره: معارضة الحديث للقرآن، مخالفة رواية الصحابي أو فتواه لسنّة النبي (ﷺ)، الخطأ في نقل متن الحديث، أو في فهمه، أو في نقل أخبار السيرة النبوية.

(١٢) محمد طاهر الجوابي، **جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف** (تونس: نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٨٦)، ص ٤٦٠.

والاختلاف وإنْ كان واقعاً، إلا أن ثمة قدراً مشتركاً من المقاييس متّفقاً عليه بين الجميع إجمالاً.

ولتحرير القول في تلك المقاييس والوقوف على وجه الاستدلال بها ومَبْلغ القول فيها، لا بدّ من الوقوف على كلّ مقياس على حِدَة، وذِكر بعض أمثلته ومناقشة وجه الاستدلال بها، وبيان موقف المحدّثين من الأحاديث المنتقدة في متونها؟.

١ ـ عرض الحديث على القرآن

هذا أول المقاييس وأهمُّها، وقد أُسند إلى الصحابة (ﷺ) أنّهم استعملوه، وأنّ السيدة عائشة (ﷺ) استعملته في مواضعَ عدّة، هي: حديث أنّ الميت يُعذَّب ببكاء أهله عليه، وحديث رؤية النبي (ﷺ) لربّه ليلة الإسراء والمعراج، وحديث قَليب بدر وسماع الموتى، وحديث الشؤم في ثلاثة، وحديث «لَأَن أُمَتَّع بِسَوط في سبيل الله أَحبُّ إليّ من أن أَعتق ولد زنا»، وحديث «ولد الزنا شرُّ الثلاثة»، وحديث متعة النساء، وإباحة لحم الحُمُر الأهلية.

وقيل: استعمله ابن عباس (ﷺ) في نكاح المتعة، واتّفق مع السيدة عائشة (ﷺ) في حديث بكاء الميت وإباحة لحم الحُمُر الأهلية مستدِلاًّ بالقرآن، كما استعمله في موضع واحد كلٌّ من عمر ـ في حديث فاطمة بنت قيس في سكنى المطلّقة ثلاثاً ونفقتها ـ ، وعليٌّ ـ في حديث بَرْوَع بنت واشق في مهر المتَوَفَّى عنها زوجُها قبل الدخول بها ـ ، وابنِ عمر في إباحة لحوم السباع[١٣].

وإيضاح ذلك يحتاج إلى تفصيلٍ، فمن الأمثلة والمقاييس ما لم يَثْبُت، والثابت منها يُستَدلّ به على إثبات أصل فكرة عرض الحديث على القرآن من فِعل بعض أئمّة الصحابة. لكن هل يمكن القول ـ بناء على هذه الأمثلة والمقاييس المنبنية عليها ـ : إنّه كان من منهج الصحابة ردُّ كلّ حديثٍ يخالف القرآن؟. هذا محلّ النظر، ولذلك سأفصّل القول في الأمثلة ووجه

(١٣) بالَغَ محمد بنيامين أرول في مقدمة تحقيقه لـ: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، تحقيق محمد بنيامين أرول (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤)، ص ٥٢، فقال: «الأمثلة على ذلك كثيرة جدّاً»!.

الاستدلال بها، ثمّ موقف المحدّثين منها، لأنتهي إلى الإجابة على السؤال السابق ببيان مفهوم العرض الذي ورد العمل عليه.

أ ـ المثال الأول: حديث عذاب الميت ببكاء أهله عليه

هذا من الأحاديث المشهورة في هذا الموضع، واستُدلَّ به على ثبوت أصل فكرة عرض الحديث على القرآن، وبيانُ ذلك كالآتي:

(١) نصّ الحديث

«قال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجِهُهُ: ألا تنهى عن البكاء؛ فإنّ رسول الله (ﷺ) قال: إنّ الميت لَيُعَذَّب ببكاء أهله عليه. فقال ابن عباس: قد كان عمر يقول بعض ذلك، ثم حدّث فقال: صَدَرْتُ مع عمر من مكّة، حتّى إذا كنّا بالبيداء إذا هو بِرَكْبٍ تحت ظلّ شجرة، فقال: اذهب فانظر مَنْ هؤلاء الرَّكْب؟ فنَظَرْت فإذا هو صُهَيب. قال: فأخبرتُه، فقال: ادعُهُ لي. قال: فرَجَعْت إلى صُهيب فقلت: ارتحِلْ فالحقْ أميرَ المؤمنين، فلمّا أنْ أُصيب عمرُ دخل صهيب يبكي، يقول: وا أخاه، وا صاحباه!. فقال عمر: يا صهيب! أتبكي عليّ؛ وقد قال رسول الله (ﷺ): إنّ الميت يُعذَّب ببعض بكاء أهله عليه؟!. فقال ابن عباس: فلما مات عمر، ذكرتُ ذلك لعائشة فقالت: يرحم الله عمر، لا والله ما حَدَّث رسول الله (ﷺ): إنّ الله يُعذِّب المؤمنَ ببكاء أحد، ولكن قال: إنّ الله يَزيد الكافرَ عذاباً ببكاء أهله عليه، قال: وقالت عائشة: حَسْبُكم القرآن ﴿**ولا تزرُ وازرةٌ وِزْرَ أخرى**﴾[١٤]. وقال ابن عباس عند ذلك: واللهُ أضحك وأبكى. قال ابن أبي مُلَيكة: فوالله ما قال ابن عمر من شيء»[١٥].

(٢) وجه الاستدلال

فظاهر الحديث أنّ عائشة (رضي الله عنها) نَقَدت رواية عمر وابنه (رضي الله عنهما) من جهة المتن؛ بمعارضتها لآية من القرآن الكريم، ولم تطعن في الراويين؛ فإنّها

---

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة فاطر»، الآية ١٨.

(١٥) رواه البخاري في: **صحيحه**، كتاب الجنائز، باب في قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: يعذّب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته، ج ١، ص ٤٣٢، رقم ١٢٢٦، ومسلم في **صحيحه**، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ج ٢، ص ٦٤١، رقم ٩٢٩. واللفظ لمسلم. وفي البخاري: تحت ظل سَمُرة، بدل: شجرة.

قالت ـ بوضوح ـ لمّا بَلَغها قولُ عمر وابن عمر: «إنّكم لَتُحدّثوني[١٦] عن غير كاذبَيْن ولا مُكذَّبَيْن، ولكنّ السمع يخطئ»[١٧]. فحَصَرت نقدها للراوي في حدود الخطأ.

وقد جاءت روايات متعدّدة لهذا الحديث، ففي الرواية السابقة قالت السيدة عائشة: «إنّ الله يَزيد الكافرَ عذاباً ببكاء أهله عليه»، والإشكال مع الآية لم يُحَلَّ بِكَون الميت كافراً وليس مؤمناً، فالآية عامّةٌ تقرّر مبدأً عامّاً: أنّه لا تزر وازرة وزر أخرى، وليست خاصّة بالمؤمنين!، فالإشكال باقٍ[١٨].

وفي رواية أخرى: قالت عائشة (رضي الله عنها): «غَفَر الله لأبي عبد الرحمن. أَمَا إنّه لم يَكذب، ولكنه نَسِي أو أخطأ. إنّما مرّ رسول الله (ﷺ) على يهودية يبكي عليها أهلُها فقال: إنّهم يَبكون عليها، وإنّها لتُعَذّب في قبرها»[١٩]، وفي لفظ: «إنّما مرّت على رسول الله (ﷺ) جنازة يهودي وهم يبكون عليه، فقال: أنتم تبكون وإنّه لَيُعذَّب»[٢٠].

وفي رواية أخرى: «فقالت: وَهَل، إنّما قال رسول الله (ﷺ): إنّه لَيُعذّب بخطيئته أو بذنبه، وإن أهله لَيَبكون عليه الآن»[٢١].

فالاستشهاد بالقرآن لم يَرِد في الروايات المذكورة، والقدر الذي تُجمِع عليه الروايات أنّ السيدة عائشة (رضي الله عنها) قابَلَت روايةَ عمر (رضي الله عنه) بروايتها هي، (ما حدَّث... ولكنْ قال)، (وإنّما قال...)، ولكن ذلك لم يُلغِ أصل فكرة العرض على القرآن، ولذلك لخّص الإمام القرطبي نَقْدَ السيدة عائشة للحديث فقال: «أنكرته عائشة (رضي الله عنها) وصرّحت بتخطئة الناقل أو نسيانه، وحَمَلَها على ذلك: أنّها لم تَسْمعْه كذلك، وأنّه مُعارَض بقوله تعالى:

(١٦) هكذا هي في المصادر: **صحيح مسلم**، و**المُفهم** للقرطبي وغيرهما.

(١٧) **صحيح مسلم**، ج ٢، ص ٦٤٢، رقم ٩٢٩.

(١٨) «قال الداودي: رواية ابن عباس عن عائشة أثبتت ما نَفَتْه رواية عَمْرة وعروة عنها، إلّا أنها خصته بالكافر؛ لأنّها أثبتت أنّ الميت يزداد عذاباً ببكاء أهله. فأيُّ فَرق بين أن يزداد بفعل غيره أو يعذب ابتداء؟!». شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ٣، ص ١٥٤.

(١٩) **صحيح البخاري**، الجنائز، ج ١، ص ٤٣٢، و**صحيح مسلم**، ج ٢، ص ٦٤٣، رقم ٩٣٢.

(٢٠) **صحيح مسلم**، الجنائز، ج ٢، ص ٦٤٢، رقم ٩٣١.

(٢١) **صحيح مسلم**، ج ٢، ص ٩٤٣، رقم ٩٣٢.

﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾»[٢٢]، لكنّ الحافظ ابن حجر استشعر احتمالَ أنّ صنيع عائشة استنباطٌ وليس سماعاً، فقال: «وهذه التأويلات عن عائشة متخالفةٌ، وفيه إشعارٌ بأنّها لم تَرُدّ الحديثَ بحديث آخر، بل بما استشعرَتْه من معارضة القرآن»[٢٣].

لكن ينبغي القول: إنّ الحديث نفسه جَازَ على عدد من الرواة ولم يَستَشكلوا معناه؛ فقد روى هذا المعنى كثيرٌ من الصحابة: عمر، وابن عمر، والمُغيرة بن شُعبة، وقيْلة بنت مَخْرَمة، وهم جازمون بالرواية، ومن ثَمَّ فالمحدِّث لا يرى وجهاً لتخطئتهم جميعاً حتّى يقال: إنّ السيدة عائشة ـ وحدها ـ أصابت اللفظ، مع اختلاف الروايات عنها كما قد رأينا[٢٤].

(٣) موقف المحدّثين من النقد

أمّا موقف المحدّثين من هذا المثال، فَتَجلّى في تصحيح البخاري ومسلم للحديث، وأنّ البخاري عَنْوَن له بقوله: «باب قول النبي (ﷺ) (يُعذَّب الميت ببعض بكاء أهله عليه) إذا كان النَّوح من سنته».

وقد أوضح الإمام القرطبي طريقة عمل المحدّث في هذا المثال ونحوه، فقال تعليقاً على نقد السيدة عائشة (رضي الله عنها) للحديث: «وهذا فيه نظر؛ أمّا إنكارها ونسبةُ الخطأ لراويه فبعيدٌ، وغيرُ بيّن ولا واضح، وبيانُه من وجهين:

أحدهما: أنّ الرواة لهذا المعنى كثيرون... وهم جازمون بالرواية، فلا وجه لتخطئتهم، وإذا أُقدم على ردِّ خبر جماعة مثل هؤلاء؛ مع إمكان حمْله على محمل صحيح: فَلأَن يُردَّ خبرُ راوٍ واحدٍ أولى، فَرَدُّ خبرِها أولى. على أنّ الصحيح أنْ لا يُردَّ واحدٌ من تلك الأخبار، ويُنظر في معانيها كما نبيّنه.

وثانيهما: أنّه لا معارضةَ بين ما رَوَتْ هي ولا ما روَوا هم؛ إذ كلّ واحد منهم أخبر عمّا سمع وشاهد، وهما واقعتان مختلفتان. وأمّا استدلالها

---

(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام»، الآية ١٦٤، وأبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، **المفهم لِمَا أشكَلَ من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق محيي الدين مستو [وآخرين] (دمشق: دار ابن كثير؛ بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٥٨١.

(٢٣) ابن حجر العسقلاني، فتح **الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٣، ص ١٥٤.

(٢٤) انظر: القرطبي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٨١، وقارن بـ: الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، ص ٩٠.

على رَدِّ ذلك بقوله تعالى: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ فلا حُجَّة فيه، ولا معارضة بين هذه الآية والحديث على ما نُبديه من معنى الحديث إن شاء الله تعالى»[٢٥].

وقال ابن حجر: «قد جَمَع كثير من أهل العلم بين حديثَي عمر وعائشة بضروب من الجمع»، ثمّ أفاض فيها[٢٦]. بل هو مسلك بعض الأصوليّين كالزركشي، فإنّه قال: «واللائق لنا في هذا المقام التأويل»[٢٧].

فهذا لا يُلغي فكرة العَرض، لكنّه يُلغي ردّ الحديث بمجرّد المعارضة وهو محلّ البحث.

ب ـ المثال الثاني: حديث سماع الموتى

(١) نصّ الحديث

أمّا حديث سماع الموتى، فهو «أنّ رسول الله (ﷺ) قام على القَليب يوم بَدر، وفيه قتلى بَدْر من المشركين، فقال لهم ما قال: «إنّهم لَيَسمعون ما أقول»، وقد وَهَل [أي ابن عمر]، إنّما قال: «إنّهم لَيَعْلمون أنّ ما كنت أقول لهم حقّ»، ثمّ قرَأَت: ﴿**إنك لا تُسمع الموتى**﴾، ﴿**وما أنت بمُسمِعٍ مَن في القبور**﴾[٢٨]. تقول: حين تبوّؤوا مقاعدهم من النار»[٢٩].

(٢) وجه الاستدلال

في هذا المثال أحالت السيدة عائشة (رضي الله عنها) الخطأَ في المتن على الراوي، فهي أوّلاً قوَّمت متن الحديث على ما عندها من رواية ـ بحسب الظاهر ـ بقولها: «إنّما قال...»، ثمّ أكّدت ذلك بنصّ القرآن لتأكيد صحّة روايتها، وأنّها منسجمة مع لفظ القرآن.

---

(٢٥) القرطبي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٢٦) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٣، ص ١٥٤.

(٢٧) الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، ص ٩٠. وانظر تأويلات أخرى لبعض الأصوليّين في: **فتح الباري**، ج ٣، ص ١٥٤ كالباقلاّني وأبي الليث السمرقندي.

(٢٨) **القرآن الكريم**: «سورة النمل»، الآية ٨٠، و«سورة فاطر»، الآية ٢٢ على التوالي.

(٢٩) **صحيح البخاري**، المغازي، باب: قتل أبي جهل، ج ٤، ص ١٤٦٢، رقم ٣٧٥٩، و**صحيح مسلم**، الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم ٩٣١ ـ ٩٣٢.

لكنْ لم يتفرّد ابن عمر بهذا؛ فقد رواه عمر بن الخطاب وقد شهد بنفسه الواقعة وسأل عنها رسولَ الله (ﷺ)، فقال: «يا رسول الله! كيف تُكلِّم أجساداً لا أرواح فيها؟ قال: ما أنتم بأَسمعَ لما أقول منهم، غير أنّهم لا يستطيعون أن يَرُدّوا عليّ شيئاً»[٣٠]، وحدّث عمرُ أنسَ بن مالك بذلك حين كان معه بين مكّة والمدينة، ورواه أنس عن أبي طلحة أيضاً[٣١].

(٣) موقف المحدّثين من النقد

أمّا موقف المحدّث من نقد السيدة عائشة (رضي الله عنها)، فيأتي من جهتين:

الجهة الأولى جهة الصنعة الحديثية، فقد لخّص ابنُ حجر ذلك بقوله: «قد خالفها الجمهور في ذلك وقَبِلوا حديثَ ابن عمر؛ لموافقة مَنْ رواه غَيْرَهُ عليه»[٣٢]. وقال السُّهَيلي: «عائشة لم تَحضر، وغيرُها ممَّن حَضَر أحفظُ لِلَفظه عليه السلام، وقد قالوا له: يا رسول الله أتخاطب قوماً قد جَيَّفوا ـ أو أُجيفوا ـ ؟ فقال: ما أنتم بأسمع لِمَا أقول منهم»[٣٣].

وعقّب ابن حجر على هذا الكلام فقال: «لكنْ لا يقدح ذلك في روايتها؛ لأنّه مرسل صحابي، وهو محمول على أنّها سمعت ذلك ممَّن حَضَره أو من النبي بعدُ، ولو كان ذلك قادحاً في روايتها لَقَدَح في رواية ابن عمر؛ فإنّه لم يَحضر أيضاً»[٣٤]. قلتُ: لكنّ ابن عمر لم يَتَفرّد بتلك الرواية كما سبق، بل وافقه غيرُه، ثمّ إنّ ابن عمر (رضي الله عنهما) سمع من أبيه عمرَ وقد حضر، فلا معنى لذلك التعقيب مع بقاء سماع السيدة عائشة مجرّد احتمال.

وقال القرطبي: «حديث ابن عمر صحيح النقل، وما تَضَمّنه يقبله العقل فلا طريق لتخطئته، والله تعالى أعلم»[٣٥].

---

(٣٠) **صحيح البخاري**، المغازي، ج ٤، ص ١٤٦١، رقم ٣٧٥٧، و**صحيح مسلم**، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب: عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، ج ٤، ص ٢٢٠٢، رقم٢٨٧٣.

(٣١) **صحيح مسلم**، كتاب الجنة، ج ٤، ص ٢٢٠٣، رقم ٢٨٧٤ و٢٨٧٥.

(٣٢) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٣، ص ٢٣٤.

(٣٣) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، **الروض الأنف** (نسخة كمبيوتر)، ج ٣، ص ٦٢.

(٣٤) ابن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣٥) القرطبي، **المفهم لِمَا أشكَلَ من تلخيص كتاب مسلم**، ج ٢، ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦.

ثمّ إنّ السُّهَيْلي انتقد رواية عائشة أيضاً، بأنّ استبدال (يعلمون) بـ (يسمعون)، لا يُغيّر من المعنى شيئاً، فقال: «وإذا جاز أن يكونوا في تلك الحال عالِمِين جاز أن يكونوا سامِعِين؛ إمّا بآذان رؤوسهم إذا قلنا: إنّ الروح يعاد إلى الجسد أو إلى بعض الجسد عند المساءلة وهو قول الكثيرين من أهل السنّة، وإمّا بأذن القلب أو الروح على مذهب مَنْ يقول بِتَوَجّه السؤال إلى الروح من غير رجوعٍ منه إلى الجسد أو إلى بعضه»[٣٦].

الجهة الثانية التي رَدّ لأجلها المحدّثون انتقادَ السيدة عائشة: هي وجه الاستدلال بالآية على الحديث، قال القرطبي: «أنكرَت [عائشة] ما رواه الثقة الحافظ لأجل أنّها ظنّت أنّ ذلك مُعارَض بقوله تعالى: ﴿**وما أنت بمُسمِعٍ مَن في القبور**﴾ و﴿**إنّك لا تُسمع الموتى**﴾ ولا تَعارض بينهما لوجهين:

أحدهما: أنّ الموتى في الآية إنّما يُراد بهم الكفّار، فكأنّهم موتى في قبورهم، والسماع يُراد به الفهمُ والإجابةُ هنا، كما قال تعالى: ﴿**ولو عَلِم الله فيهم خيراً لأَسْمَعَهم ولو أَسْمَعَهم لَتَوَلَّوا وهم مُعرِضون**)[٣٧]، **وهكذا سماهم بِصُمٍّ وبُكْمٍ وعُمْيٍ مع سلامة هذه الحواس منهم**.

وثانيهما: أنّا لو سلّمنا أنّ الموتى في الآية على حقيقتهم، فلا تَعارض بينها وبين أنّ بعض الموتى يسمعون في وقت ما، أو في حال ما، فإنّ تخصيص العموم ممكن وصحيح إذا وُجد المخصِّص، وقد وُجد هنا، بدليل هذا الحديث وحديثِ أبي طلحة الذي قال فيه النبي (ﷺ) في أهل بدر: (والذي نفسي بيده! ما أنتم بأسمعَ لِمَا أقول منهم)، وهو متّفق عليه، وبما في معناه مثل قوله (ﷺ): (إنّه لَيَسمع قَرْعَ النعال)[٣٨]، بالمعلوم من سؤال المَلَكين للميت في قبره، وجوابه لهما، إلى غير ذلك ممّا لا يُنكَر»[٣٩].

---

(٣٦) السهيلي، **الروض الأنف**، ج ٣، ص ٦٢.

(٣٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال»، الآية ٢٣.

(٣٨) حديث: «إنّ العبد إذا وضع في قبره وتولّى عنه أصحابه وإنّه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه...»، رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في عذاب القبر، ج ١، ص ٤٦٢، رقم ١٣٠٨، ومسلم في **صحيحه**، كتاب: الجنة، باب: عرض مقعد الميت...، ج ٤، ص ٢٢٠٠، رقم ٢٨٧٠ وغيرهما عن أنس. ورواه أحمد في **المسند**، ج ٢، ٣٤٧ عن أبي هريرة بلفظ: «إنه ليسمع خفق نعالهم إذا ولّوا».

(٣٩) القرطبي، **المفهم لِمَا أشكَلَ من تلخيص كتاب مسلم**، ج ٢، ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦.

وقال السُّهَيْلي: «وقد رُوي أنّ عائشة احتجّت بقول الله سبحانه: ﴿**وما أنت بمُسمع مَنْ في القبور**﴾، وهذه الآية كقوله تعالى: ﴿**أفأنت تُسمع الصمَّ أو تَهدي العُمْيَ**﴾[٤٠] أي: إنّ الله هو الذي يهدي ويوفّق ويوصل الموعظة إلى آذان القلوب لا أنت، وجعل الكفّارَ أمواتاً وصُمّاً على جهة التشبيه بالأموات وبالصمّ، فالله هو الذي يُسمِعهم على الحقيقة إذا شاء، لا نبيّه ولا أحد، فإذاً لا تَعَلُّق بالآية من وجهين: أحدهما: أنّها إنّما نزلت في دعاء الكفّار إلى الإيمان. الثاني: أنّه إنّما نفى عن نبيّه أن يكون هو المُسمِعَ لهم، وصَدَق الله؛ فإنّه لا يُسمِعهم إذا شاء إلّا هو، ويفعل ما شاء، وهو على كلّ شيء قدير»[٤١].

وهذا وإنْ كان لا يُلغي فكرة العَرض، فإنّه يردّ على مسلك ردّ الحديث بمجرّد التعارض؛ لأنّ التعارض محلّ اجتهاد، وقد يخفى وجهه على البعض، وهذا محلّ البحث.

ج ـ المثال الثالث: حديث رؤية الرسول (ﷺ) ربَّه

(١) نص الحديث

وأمّا حديث رؤية النبي (ﷺ) لربّه ليلةَ المِعْرَاج، فهو: «عن مَسْروق قال: قلت لعائشة (ﵪ) : يا أمتاه! هل رأى محمّد (ﷺ) ربَّه؟ فقالت: لقد قَفَّ شعري ممّا قلتَ!. أين أنت من ثلاثٍ؛ مَن حدَّثكَهُنّ فقد كَذَب؟. مَن حدّثك أنّ محمّداً (ﷺ) رأى ربَّه فقد كذب، ثمّ قَرَأت ﴿**لا تُدْركه الأبصارُ وهو يُدْرِك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾. ﴿**وما كان لِبَشر أن يُكَلِّمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب**﴾[٤٢] ومَنْ حدّثك أنّه يعلم ما في غدٍ فقد كذب، ثمّ قرأت ﴿**وما تدري نفسٌ ماذا تَكسب غداً**﴾[٤٣] ومَن حدّثك أنّه كَتَم فقد كذب، ثمّ قرأت ﴿**يا أيّها الرسول بَلِّغْ ما أُنزل إليك من ربّك**﴾[٤٤]. الآية، ولكنّه رأى جبريلَ عليه السلام في صورته مرّتين»[٤٥].

---

(٤٠) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،»، الآية ٤٠.

(٤١) السهيلي، **الروض الأنف**، ج ٣، ص ٦٢.

(٤٢) **القرآن الكريم**: «سورة الأنعام»، الآية ١٠٣، و«سورة الشورى،» الآية ٥١ على التوالي.

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة لقمان»، الآية ٣٤.

(٤٤) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة»، الآية ٦٧.

(٤٥) **صحيح البخاري**، التفسير، باب: تفسير سورة (والنجم)، ج ٤، ص ١٨٤٠، رقم ٤٥٧٤.

وفي روايةٍ أخرى عن مسروق قال: «كنت متكئاً عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة! ثلاثٌ من تكلّم بواحدة منهنّ فقد أَعظَمَ على الله الفِرْية!. قلت: ما هنّ؟ قالت: مَنْ زَعَم أنّ محمّداً (ﷺ) رأى ربّه فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متّكئاً فجلستُ فقلتُ: يا أمَّ المؤمنين! أَنْظِريني ولا تَعجليني، ألم يقل الله عزّ وجل: ﴿**ولقد رآه بالأفق المبين**﴾، ﴿**ولقد رآه نَزْلة أخرى**﴾[٤٦]؟. فقالت: أنا أوّلُ هذه الأمّةِ سأل عن ذلك رسول الله (ﷺ)، فقال: إنّما هو جبريل، لم أرَهُ على صورته التي خُلق عليها غيرَ هاتين المرّتين. رأيتُه مُنْهَبِطاً من السماء سادّاً عِظَمُ خَلْقه ما بين السماء إلى الأرض. فقالت: أوَلم تسمع أنّ الله يقول: ﴿**وما كان لبشرٍ أن يكلّمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يُرْسلَ رسولاً فيوحيَ بإذنه ما يشاء إنّه عَلِيٌّ حكيم**﴾[٤٧]؟. قالت: ومَن زعم أنّ رسول الله (ﷺ) كَتَم شيئاً من كتاب الله فقد أعظم على الله الفرية. والله يقول: ﴿**يا أيُّها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلّغتَ رسالته**﴾. قالت: ومَنْ زعم أنّه يُخبر بما يكون في غدٍ فقد أعظمَ على الله الفرية، والله يقول: ﴿**قل لا يعلم مَنْ في السماوات والأرض الغيبَ إلّا الله**﴾»[٤٨].

(٢) وجه الاستدلال

فالسيدة عائشة (رضي الله عنها) ردَّت رواية برواية، وصرَّحت بأنّها شافهت رسولَ الله (ﷺ) بها[٤٩]، ولمّا استشكل الأمر على مسروق في آية سورة النجم، حلَّت له الإشكال ـ تأويلاً ـ بأنّ الذي رآه النبيُّ (ﷺ) هو جبريل.

أمّا الرواية المقابلة التي تنفيها عائشة (رضي الله عنها)، فقد رَوَاها عِكْرِمة عن ابن عباس (رضي الله عنهما) فقال: «رأى محمّدٌ ربَّه. قلتُ: أليس الله يقول: ﴿**لا تُدركه**

(٤٦) **القرآن الكريم**: «سورة التكوير»، الآية ٢٣، و«سورة النجم»، الآية ١٣ على التوالي.

(٤٧) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى»، الآية ٥١.

(٤٨) **القرآن الكريم**، «سورة النمل»، الآية ٦٥، و**صحيح مسلم**، الإيمان، باب: معنى قول الله عز وجل ﴿**ولقد رآه نزلة أخرى**﴾، وهل رأى النبي صلى الله عليه وسلم ربه ليلة الإسراء؟، ج ١، ص ١٥٩، رقم ١٧٧.

(٤٩) وبهذا تَعلم خطأ قول الإمام النووي في **شرح مسلم**، ج ٣، ص ٥: «إن عائشة لم تنف الرؤية بحديث عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ولو كان معها فيه حديث لذكرته، وإنما اعتمدت الاستنباط من الآيات». وهو قد تَبِع في ذلك ابنَ خزيمة كما أفاد: ابن حجر العسقلاني، في **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٨، ص ٦٠٨.

الأبصار وهو يُدرك الأبصار﴾؟. قال: ويحك!. ذاك إذا تجلّى بنوره الذي هو نورُه، وقال: أُرِيَه مرّتين»[٥٠].

قال أبو عيسى الترمذي: «هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه»[٥١].

وعن ابن عباس (ﷺ) قال: «أَتَعجبون أن تكون الخُلَّة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمّد (ﷺ)؟». قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يُخرجاه، وله شاهد صحيح عن ابن عباس في الرؤية». وعلّق الذهبي عليه فقال: «على شرط البخاري»[٥٢].

وهكذا نجد أنّ كِلا الصحابيَّيْن يستند في إثبات مذهبه إلى أمرين: الرواية أوّلاً، وأنّ مسروقاً وعكرمة استشكل كلٌّ منهما الروايةَ مع آية من القرآن، فسألا عنها، فلجأت عائشة وابن عباس (ﷺ) إلى التأويل جمْعاً بين النصوص، وقد استُدلّ بهذا على إثبات أصل فكرة العرض.

(٣) موقف المحدّثين من النقد

أمّا موقف المحدّثين من هذا النقد، فقد اختلفوا فيه: بين مُؤَيِّدٍ ورافض.

قال الحاكم: «قد اعتمد الشيخان في هذا الباب أخبارَ عائشة بنت الصديق وأُبيّ بن كعب وعبد الله بن مسعود وأبي ذر (ﷺ) أنّ رسول الله (ﷺ) رأى جبرائيلَ عليه السلام، وهذه الأخبار التي ذكرتُها صحيحةٌ كلُّها. والله أعلم»[٥٣]. يعني أخبارَ إثبات الرؤية لجبريل.

وعن المَرّوذي قال: «قلت لأحمدَ: إنّهم يقولون: إنّ عائشة قالت: مَنْ زَعَم أنّ محمّداً رأى ربّه فقد أَعظَمَ على الله الفرية. فبأي شيء يُدفَع قولها؟ قال: بقول النبي (ﷺ): رأيت ربّي»[٥٤].

---

(٥٠) وفي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ١، ص ١٣٤، عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه رآه مرّتين.

(٥١) رواه الترمذي في **سننه**، كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله، باب «ومن سورة والنجم»، ج ٥، ص ٣٩٥، والحاكم النيسابوري، المرجع نفسه، تفسير سورة الأنعام، ج ٢، ص ٣٤٦، وإسناده ضعيف.

(٥٢) الحاكم النيسابوري، المرجع نفسه، كتاب الإيمان، ج ١، ص ١٣٣.

(٥٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٣٤.

(٥٤) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٨، ص ٦٠٨.

وجَنَح الحافظ ابن خزيمة في **صحيحه** ـ على ما أفاد ابن حجر ـ إلى ترجيح إثبات حديث الرؤية، وأطنب في الاستدلال له.

أمّا ابن حجر فقد لجأ إلى الجمع بين الأخبار بالتأويل، فقال: «يمكن الجمع بين إثبات ابن عباس ونَفْي عائشة بأنْ يُحمل نفيُها على رؤية البصر، وإثباتُه على رؤية القلب»[٥٥].

وقال النووي: «إذا صحّت الروايات عن ابن عباس في إثبات الرؤية وَجَب المصير إلى إثباتها؛ فإنّها ليست ممّا يُدرَك بالعقل ويؤخذ بالظنّ، وإنّما يُتَلقّى بالسماع، ولا يستجيز أحدٌ أن يَظنّ بابن عباس أنّه تكلّم في هذه المسألة بالظنّ والاجتهاد، وقد قال مَعْمر بن راشد حين ذُكر اختلاف عائشة وابن عباس: ما عائشةُ عندنا بأعلم من ابن عباس. ثمّ إنّ ابن عباس أثبت شيئاً نفاه غيره، والمثبِت مُقدَّم على النافي. هذا كلام صاحب **التحرير**»[٥٦].

ولم يكن الغرضُ هنا بحثَ مسألة الرؤية كما لا يخفى، ولا الانتصارَ لرأي دون آخر، بل كان الهدف بيانَ طريقة المحدّثين في مناقشة نقد هذا المتن، وأنّ الحديث لا يُرَدّ بمجرّد المعارضة؛ لأنّها مسألة اجتهادية وقد يخفى وجهها على البعض.

د ـ المثال الرابع: حديث الشؤم في ثلاثة

(١) نصّ الحديث

إنّ رجُلين دخلا على عائشة (رضي الله عنها) فقالا: «إنّ أبا هريرة يحدّث أنّ نبيّ الله (ﷺ) كان يقول: إنّما الطِّيَرَة في المرأة والدابّة والدار. قال: فطارت شِقَّة منها في السماء وشِقَّة في الأرض فقالت: والذي أَنزل القرآن على أبي القاسم، ما هكذا كان يقول، ولكنّ نبيّ الله (ﷺ) كان يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: الطِّيَرة في المرأة والدار والدابّة. ثمّ قرأت عائشة: ﴿**ما أصاب من**

---

(٥٥) المرجع نفسه، ج ٨، ص ٦٠٨.

(٥٦) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ٣، ص ٥. وصاحب **التحرير** هو الإمام أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل بن محمّد بن الفضل التميمي الأصبهاني الشافعي، وله شرح على صحيح مسلم اسمه: **التحرير**، يُكثر النووي من النقل عنه.

مصيبةٍ **في الأرض ولا في أنفسكم إلّا في كتاب﴾** إلى آخر الآية»[٥٧].

وفي رواية أخرى: قيل لعائشة: «إنّ أبا هريرة يقول: قال رسول الله (ﷺ): الشؤم في ثلاث: في الدار والمرأة والفرس. فقالت عائشة: لم يحفظ أبو هريرة؛ لأنّه دخل ورسولُ الله (ﷺ) يقول: قاتَلَ الله اليهودَ. يقولون: إنّ الشوم في ثلاث: في الدار والمرأة والفرس، فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوَّلَه»[٥٨].

(٢) وجه الاستدلال

فظاهر الرواية الأولى أنّ السيدة عائشة عرضت رواية أبي هريرة على القرآن، في حين أنّها في الرواية الثانية أحالت الأمر إلى خطأ الراوي وأنّه سمع جزءاً وغاب عنه جزء فاختلّت الرواية.

لكنْ هناك إشكالٌ في الرواية عن السيدة عائشة؛ فمَرّةً يُنسب القولُ إلى اليهود، وأخرى يُنسب إلى أهل الجاهلية، ثمّ إنّ أبا هريرة لم يَنفرد برواية هذا، بل رواه عدد من الصحابة ستأتي الإشارة إليهم.

(٣) موقف المحدّثين من النقد

أمّا موقف المحدّثين من هذا الانتقاد، فيتّضح من تصحيح البخاري

---

(٥٧) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد»، الآية ٢٢، ورواه أحمد في **مسنده**، ج ٦، ص ٢٤٦، والحاكم النيسابوري، في **المستدرك على الصحيحين**، التفسير، باب: تفسير سورة الحديد، ج ٢، ص ٥٢١، وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، في **مسند الشاميين**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ج ٤، ص ٥٠. وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

وحديث: «إنما الشؤم في ثلاثة في الفرس والمرأة والدار»: رواه البخاري في **صحيحه**، الجهاد والسير، باب: ما يُذكر من شؤم الفرس، ج ٣، ص ١٠٤٩، رقم ٢٧٠٣، ومواضع، ومسلم في **صحيحه**، السلام، باب الطيرة والفأل ويكون فيه من الشؤم، ج ٤، ص ١٧٤٦، رقم ٢٢٢٥، عن ابن عمر.

وفي رواية: «إنْ كان الشؤم في شيء، ففي الدار والمرأة والفرس»، رواه البخاري في **صحيحه**، النكاح، باب: ما يُتّقى من شؤم المرأة، ج ٥، ص ١٩٥٩، رقم ٤٨٠٦، ومسلم في **صحيحه**، ج ٤، ص ١٧٤٦، رقم ٢٢٢٥.

(٥٨) رواه أبو داود الطيالسي في **مسنده**، ص ٢١٥، رقم ١٥٣٧، والطبراني، في **مسند الشاميين**، ج ٤، ص ٣٤٢، كلاهما عن مكحول عن عائشة. ومَكْحول لم يسمع من عائشة فهو منقطع. انظر: الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، ص ١٠٤، وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٦، ص ٦١.

ومسلم والترمذي لحديث «إنّما الشؤم...»، ولم يَرَوْا فيه إشكالاً؛ إذ روى الشيخان الروايةَ الأخرى أيضاً: «إنْ كان الشؤم...»، فكأنّ هذه الرواية أوضحت المعنى وأزاحت الشبهة، أمّا الترمذي فرَوَى حديث ابن عمر (رضي الله عنهما): «الشؤم...»، ثمّ قال: «وفي الباب عن سهل بن سعد وعائشة وأنس. وقد رُوي عن النبي (ﷺ) أنّه قال: (إنْ كان الشؤم في شيءٍ ففي المرأة والدابّة والمسكن)، وقد رُوِي عن حكيم بن معاوية قال: سمعت النبي (ﷺ) يقول: (لا شؤم، وقد يكون اليُمنُ في الدار والمرأة والفرس)...»[59].

فهذا كلّه واردٌ على طريقة المحدّث في تتبُّع الروايات وحَمْل بعضها على بعض، ومن ثَمَّ قال ابن حجر: «ولا معنى لإنكار ذلك على أبي هريرة؛ مع موافقة مَن ذكرْنا من الصحابة له في ذلك، وقد تَأَوَّلَه غيرُها على أنّ ذلك سِيق لبيان اعتقاد الناس في ذلك، لا أنّه إخبار من النبي (ﷺ) بثبوت ذلك، وسياقُ الأحاديث الصحيحة المتقدِّم ذكرُها يُبعِد هذا التأويل. قال ابن العربي: هذا جواب ساقط؛ لأنّه (ﷺ) لم يُبعث ليُخبِر الناسَ عن معتقداتهم الماضية والحاصلة، وإنّما بُعث ليُعلّمهم ما يَلزمهم أن يعتقدوه»[60].

وهذا ابن الجوزي ـ وقد نَسَب إليه بعض المعاصرين مقياس عرض الحديث على القرآن ـ أنكر ردَّ السيدة عائشة (رضي الله عنها)، وقال: «الخبرُ رواه جماعة ثقات فلا يُعتَمد على ردّها»[61].

لكن نَقَل الزركشيُّ فقال: «قال بعض الأئمّة: وروايةُ عائشة في هذا أشبهُ بالصواب إن شاء الله؛ لموافقتها نهيَه (ﷺ) عن الطِّيَرة نهياً عامّاً وكراهتِها وترغيبِه في تَرْكِها... فإنْ قيل: فإنّ غيرها من الصحابة يَروي الإثبات وعائشة نافيةٌ، والإثباتُ مُقدَّم على النفي... قلنا: ليس هذا من باب تَعَارض النفي والإثبات، بل من باب الزيادة المعتَبَرة في الحكم فتُقبَل باتّفاق؛ لكن كلام الترمذي يقتضي أنّ عائشة رَوَته أيضاً[62]، فعلى هذا روايتها مع

(٥٩) أبو عيسى محمد الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد شاكر [وآخرين] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، الأدب، باب: ما جاء في الشؤم، ج ٥، ص ١٢٦، رقم ٢٨٢٤.

(٦٠) ابن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ج ٦، ص ٦١.

(٦١) الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، ص ١٠٧.

(٦٢) فإنه قال في **سننه**، ج ٥، ص ١٢٦: «وفي الباب عن سهل بن سعد وعائشة وأنس».

الجماعة أولى من روايتها على الانفراد كما رجّحوا بذلك في مواضع.

على أنّه قد جاء عن أبي هريرة خلافُ ما سبق، . . . سئل أبو هريرة: هل سمعتَ من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: الطِّيَرة في ثلاث في المسكن والفرس والمرأة؟. قال: فكنت إذاً أقول على رسول الله (ﷺ) ما لم يقل. . . »[٦٣].

هـ ـ المثال الخامس: حديثا ولد الزنا

(١) نصّ الحديثين

«عن عُرْوة بن الزبير قال: بَلَغ عائشةَ (رضي الله عنها) أنّ أبا هريرة يقول: إنّ رسول الله (ﷺ) قال: لَأن أُمَتّع بسوط في سبيل الله أَحبُّ إليّ من أن أَعتق ولد الزنا، وأن رسول الله (ﷺ) قال: ولد الزنا شرّ الثلاثة، وأن الميت يُعذَّب ببكاء الحي. فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة، أساء سمعاً فأساء إجابة. أمّا قوله: لَأن أُمَتَّع بِسَوط في سبيل الله أَحبُّ إليّ من أن أعتق ولد الزنا، أنها لمّا نزلت ﴿**فلا اقتحمَ العقبة وما أدراك ما العقبة**﴾[٦٤] قيل: يا رسول الله! ما عندنا ما نعتق، إلّا أنّ أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهنّ فزَنَين فجئن بالأولاد فأعتقناهم؟ فقال رسول الله (ﷺ): لَأَن أُمَتّع بسوط في سبيل الله أَحبُّ إليّ من أن آمر بالزنا ثمّ أعتق الولد. وأمّا قوله: ولد الزنا شرّ الثلاثة، فلم يكن الحديث على هذا، إنّما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله (ﷺ) فقال: مَن يُعْذِرني من فلان؟ قيل: يا رسول الله! مع ما به ولدُ زنا. فقال رسول الله (ﷺ): هو شرّ الثلاثة. والله عزّ وجلّ يقول: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾. . . ».

قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»[٦٥].

---

(٦٣) الزركشي، المرجع نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦. وحديث أبي هريرة رواه أحمد في: **المسند**، ج ٢، ٢٨٩ وإسناده ضعيف.

(٦٤) **القرآن الكريم**، «سورة البلد»، الآيتان ١١ ـ ١٢.

(٦٥) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج ٢، ص ٢٣٤. وقال أحمد ابن الحسين البيهقي في: **السنن الكبرى** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢)، ج ١٠، ص ٥٨ بعد أن رواه من طريق الحاكم: «سلمة بن الفضل الأبرش يروي مناكير». وقال الذهبي: «مختَلَف فيه»، وقد وثقه أبو داود. وانظر: الزركشي، **الإجابة**، ص ١٠٩. وقد روى الحارث في **مسنده** حديثين عن عائشة فيهما تصحيح حديثي ولد الزنا بنحو هذا. انظر: نور الدين أبو الحسن علي بن سليمان الهيثمي، **بغية** =

(٢) وجه الاستدلال وموقف المحدّثين

هذا مثال يمكن أن يُحمَل على عرض الحديث على القرآن، وإن كان ظاهرُه يُفيد توثيقَ لفظ الحديث بِذِكره مُتَقَصًّى، وذِكْر سياقه، وجاء في رواية عن السيدة عائشة (ﷺ) أنّها قالت: «ما عليه من وِزْر أبَوَيْه شيءٌ. قال الله تعالى: ﴿**لا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ تعني ولد الزنا»(٦٦). قال البيهقي: «رفعه بعض الضعفاء والصحيحُ موقوف»(٦٧)، وقد روى الحاكم الروايةَ المرفوعة وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجاه، وقد صحَّ ضدُّه بإسنادين صحيحين»(٦٨).

و ـ المثال السادس: حديث فاطمة بنت قيس

(١) نصّ الحديث

عن أبي إسحاق قال: كنتُ مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم، ومعنا الشَّعْبِيّ، فحدّث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس: أنّ رسول الله (ﷺ) لم يَجعل لها سُكنى ولا نَفَقة، ثمّ أخذ الأسود كفّاً من حصى فَحَصَبه به، فقال: ويلَك! تُحدِّث بمثل هذا؟! قال عمر: لا نترك كتابَ الله وسنّةَ نبيّنا (ﷺ) لقول امرأة؛ لا نَدري لعلّها حَفِظتْ أو نَسِيت. لها السُّكنى والنفقة. قال الله عزّ وجلّ: ﴿**لا تُخرجوهنّ من بيوتهنّ ولا يَخرُجْنَ إلّا أنْ يَأتِيْنَ بفاحشةٍ مبيِّنة**﴾(٦٩).

(٢) وجه الاستدلال

هذا المثال الوحيدُ ـ فيما أعلم ـ الذي ورَد عن عمر(رضي الله عنه)، واستُدلّ به على أنّه تَرَك حديثَ فاطمة لمخالفته نصَّ القرآن، وقد جَمَع عمر (رضي الله عنه) في ردّه بين مخالفة الحديث للقرآن، وبين تهمته للراوي في ضبطه حين قال: «لا

= **الباحث عن زوائد مسند الحارث**، تحقيق ودراسة حسين أحمد صالح الباكري (المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٥٣٢، وج ٢، ص ٥٦٥.

(٦٦) البيهقي، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٩١.

(٦٧) المرجع نفسه، ج ١٠، ص ٥٨.

(٦٨) الحاكم النيسابوري **المستدرك على الصحيحين**، ج ٤، ص ١١٢.

(٦٩) **القرآن الكريم**، «سورة الطلاق»، الآية ١، و**صحيح مسلم**، الطلاق، باب: المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، ج ٢، ص ١١١٤، رقم ١٨٤٠.

ندري لعلّها حفظت أو نسيت؟»، كما أنّ سياق القصّة ولفظ «سنّة نبيّنا» يُفيد أنّ الحكم في هذا معلوم مسبقاً، فجاءت الراوية بخلاف نصّ القرآن، وبخلاف ما هو معلوم، فاتّهمها سيّدنا عمر (رضي الله عنه) في ضَبْطها ولم يَدَع يقينه إلى الظنّ والاحتمال.

وممّا يؤكّد ذلك أنّ عُرْوة بن الزبير قال لعائشة: «ألم تَرَي إلى فلانة بنت الحَكَم طلّقها زوجها البتة فَخَرجت؟ فقالت: بئس ما صَنَعت!. قال: ألم تسمعي في قول فاطمة؟ قالت: أمَا إنّه ليس لها خيرٌ في ذِكْر هذا الحديث.

وزاد ابنُ أبي الزِّناد عن هشام بن عروة عن أبيه: عابَتْ عائشة أشدَّ العيب [أي حديثَ فاطمة]، وقالت: إنّ فاطمة كانت في مكانٍ وَحْشٍ فَخِيف على ناحيتها، فلذلك أَرْخَصَ لها النبي (صلى الله عليه وسلم)»[٧٠].

معنى هذا أنّ الحكم كان معهوداً لدى عمر وعائشة (رضي الله عنهما) على الأقلّ، وأنّ عدم ضبط الراوية كان مُتَأَكَّداً لديهما، لكن لو روى الخبر صحابيٌّ معلومُ الضبط هل كان سيكون الموقف نفسه؟. ظاهرُ كلام عمر (رضي الله عنه) ينفي ذلك.

(٣) موقف المحدّثين من النقد

لم يُخرج البخاري حديثَ فاطمة: لا سكنى ولا نفقة، ولكنّه عَقَد باباً سمّاه «باب قصّة فاطمة بنت قيس، وقول الله تعالى: **﴿واتّقُوا الله ربَّكم لا تخرجوهنّ من بيوتهنّ ولا يخرُجْنَ...﴾ ﴿أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وُجْدكم...﴾**»[٧١]، ثمّ رَوَى ثلاثة أحاديثَ توضح موقف السيدة عائشة (رضي الله عنها) من حديث فاطمة هي: «لا يَضُرُّكَ أنْ لا تذكر حديثَ فاطمة»، و«ما لِفَاطمة! ألا تتّقي الله؟...»، و«أمَا إنّه ليس لها خيرٌ في ذِكر هذا الحديث»[٧٢]. أمّا مسلمٌ فقد روى أحاديث فاطمة وعمر وعائشة، واقتصر الترمذي على حديث فاطمة وقال: «حسن صحيح»[٧٣].

---

(٧٠) **صحيح البخاري**، الطلاق، باب: قصة فاطمة بنت قيس، ج ٥، ص ٢٠٣٩، رقم ٥٠١٧، وروى مسلم في **صحيحه** حديث عائشة من دون الزيادة، ج ٢، ص ١١٢١، رقم ١٤٨١.

(٧١) **القرآن الكريم**، «سورة الطلاق»، الآيات ١ و٦ ـ ٧.

(٧٢) **صحيح البخاري**، الطلاق، ج ٥، ص ٢٠٣٨.

(٧٣) الترمذي، **سنن الترمذي**، الطلاق، باب: ما جاء في المطلقة ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقة، ج ٣، ص ٤٨٤، رقم ١١٨٠.

وشرح ابن حجر الموقف من حديث فاطمة، فقال: «أمّا قول بعضهم: إنّ حديث فاطمة أنكره السلف عليها. . . فالجواب عنه أنّ الدارقطني قال: قوله: في حديث عمر: (وسنّة نبيّنا) غير محفوظ، والمحفوظ: لا ندع كتاب ربّنا. وكان الحامل له على ذلك: أنّ أكثر الروايات ليست فيها هذه الزيادة، لكن ذلك لا يَرُدّ رواية النفقة، ولعلّ عمر أراد بسنّة النبي (ﷺ) ما دلّت عليه أحكامه من اتّباع كتاب الله، لا أنّه أراد سنّة مخصوصة في هذا[٧٤]، ولقد كان الحقُّ ينطق على لسان عمر؛ فإنّ قوله: لا ندري حفظت أو نسيت، قد ظهر مصداقه في أنّها أطلقت في موضع التقييد، أو عمّمت في موضع التخصيص. . .

وقد بالغ الطحاوي في تقرير مذهبه فقال: خالفت فاطمةُ سنّةَ رسول الله (ﷺ)؛ لأنّ عمر روى خلاف ما رَوَت، فخرج المعنى الذي أنكر عليها عمرُ خروجاً صحيحاً، وبَطَل حديث فاطمة؛ فلم يَجب العمل به أصلاً. وعُمْدتُه على ما ذَكر من المخالفةِ: ما روى عمرُ بن الخطاب؛ فإنّه أورده من طريق إبراهيم النخعي عن عمر قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: لها السكنى والنفقة. وهذا منقطع لا تقوم به حجّة»[٧٥].

وكلام ابن حجر جاء في سياق مناقشة مذاهب الفقهاء في «نفقة المطلَّقة البائن وسُكناها»، فالجمهور ـ بحسب قوله ـ أثبتوا لها السكنى دون النفقة، والحنفية قالوا: لها النفقة، ولذلك هو يدافع عن حديث فاطمة ويرُدّ على الطحاوي الحنفي بأنّه لم تَثبت سنّة مخصوصة خلاف حديث فاطمة، ويجمع بين حديث فاطمة وحديث عمر بأنّ حديث فاطمة وارد على موضع التخصيص أو التقييد، مع أنّ حديث عمر يُثبت السكنى والنفقة ولم يقل بهذا الجمهور الذين حكى عنهم إسقاط النفقة!.

أمّا بيانُ اختلاف العلماء في المطلّقة البائن الحائل: هل لها النفقة والسكنى أم لا؟، فعمرُ بن الخطاب وأبو حنيفة وآخرون قالوا: «لها السكنى والنفقة، وقال ابن عباس وأحمد: لا سكنى لها ولا نفقة، وقال مالك والشافعي وآخرون: تجب لها السكنى ولا نفقة لها»[٧٦].

---

(٧٤) قارن بكتاب: فوزي، **السيدة عائشة وتوثيقها للسنة**، ص ٢٢٩ لتعلم خطأها؛ فإنها جزمت بأن النفقة ثبتت بالسنة.

(٧٥) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٩، ص ٤٨١.

(٧٦) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج ١٠، ص ٩٥.

والغرض من هذا كلّه بيان موقف الصحابة والفقهاء والمحدّثين من نَقْد سيدنا عمر لحديث فاطمة.

ز ـ المثال السابع: حديث بَرْوَع بنت واشق

هذا المثال الوحيد الوارد عن سيدنا علي (رضي الله عنه).

(١) نصّ الحديث

ونصُّه: «عن مَعْقِل بن سِنان الأشجعيّ أنّ النبي (ﷺ) قَضَى في بَرْوع بنت واشقٍ أنّ لها مهرَ المِثْل ولها الميراث وعليها العِدَّة»[٧٧].

رُوِيَ أنّ عليّاً (رضي الله عنه) قال: «لا يُقبل قول أعرابي من أَشجَع على كتاب الله عزّ وجلّ»[٧٨].

(٢) وجه الاستدلال

وبيانه: أنّ هذا الأثر عن عليٍّ لا تَثبت به حُجّة، وضعّفه العلماء، ثمّ إنّ مَعقِل بن سِنَان لم يَنفرد به، بل شاركه أناس، فعن علقمة، عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه): «أنّه أتاه قوم فقالوا: إنّ رجلاً منّا تَزَوّج امرأةً ولم يَفرض لها صَدَاقاً ولم يَجْمعها إليه حتّى مات، فقال عبد الله: ما سُئلت ـ منذ فارقتُ رسولَ الله (ﷺ) ـ أشدَّ عليَّ من هذه؛ فَأْتوا غيري. فاختلفوا إليه فيها شهراً ثمّ قالوا له في آخر ذلك: مَن نسأل إنْ لم نسألك؛ وأنت من جِلَّة أصحاب محمّد (ﷺ) بهذا البلد، ولا نجد غيرك؟ قال: سأقول فيها بجهد رأيي، فإنْ

---

(٧٧) أحمد بن علي بن شعيب النسائي، **السنن الكبرى**، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، النكاح، باب: ذكر الاختلاف على عامر الشعبي، ج ٣، ص ٣١٨، رقم ٥٥٢١.

(٧٨) رواه سعيد بن منصور في **سننه**، باب: الرجل يتزوج المرأة فيموت ولم يفرض لها صداقاً، ج ١، ص ٢٣٢، والبيهقي في **السنن الكبرى**، كتاب الصداق، باب: من قال لا صداق لها، ج ٧، ص ٢٤٧. ورواه: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، في **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٦، ص٢٩٣، و٤٧٩ بلفظ: «لا تُصَدّق الأعراب على رسول الله صلى الله عليه وسلم». وهذا الأثر ضعّفه القاضي أبو بكر بن العربي في**عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ٥، ص ٨٦. فقال: «وأما الذي رُوي عن علي فلم يصحّ، ولو كان صحيحاً ما أثّر فيه» أي ما أثّر في حديث بروع. وكذلك ضعّف الأثر عن عليّ: المنذري في **تهذيب سنن أبي داود**، وعلاء الدين علي بن عثمان بن التركماني، في **الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي**، ج ٧، ص ٢٤٧.

كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإنْ كان خطأ فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء. أرى أن أجعل لها صَداقَ نسائها لا وَكْس ولا شَطَط، ولها الميراث وعليها العِدَّة أربعةَ أشهر وعشْراً. قال: وذلك بِسَمع أناس من أشجع، فقاموا فقالوا: نشهد أنّك قضيتَ بما قَضَى به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في امرأة منّا يقال لها بَرْوع بنت واشق. قال: فما رُئي عبدُ الله فرِحَ فرحةَ يومِئذٍ إلّا بإسلامه»[٧٩].

ولو سلَّمنا ثبوتَ قولِ سيدنا عليّ؛ فإنّه تَوَقّف في قبول الخبر لاتّهامه الراويَ وعدم ثقته بضبطه، وليس في ردِّه الخبر استدلال بالقرآن أو نحوه، وهذا ابن مسعود ـ وهو من فقهاء الصحابة (ﷺ) ـ قَبِل الخبر، وفي بعض الروايات استشهد عليه بعضَ مَنْ حَضَر فَشَهِد ناسٌ.

(٣) موقف المحدّثين من النقد

أمّا موقف المحدّثين من هذا النقد، فيُوضحه أبو الطيّب العظيم آبادي فيقول: «قالوا: رُوي عن عليٍّ أنّه قال: لا نقبل قول أعرابي بوّال على عقبيه فيما يخالف كتاب الله وسنّة نبيّه. ورُدّ بأنّ ذلك لم يَثبت عنه من وجهٍ صحيحٍ. ولو سُلِّم ثبوته؛ فلم يَنْفرد بالحديث مَعْقِل المذكور، بل رُوي من طريق غيره، بل معه الجرّاح . . . ، وأيضاً الكتابُ والسنّة إنّما نَفَيَا مَهْر المطلّقة قبل المسّ والفرْض، لا مهر مَنْ مات عنها زوجها، وأحكام الموت غيرُ أحكام الطلاق»[٨٠].

أمّا الاحتجاج بالحديث في الفقه، فقد أوضحه الترمذي فقال: «حديث ابن مسعود حديث حسنٌ صحيح، وقد رُوي عنه من غير وجه، والعملُ على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي (ﷺ) وغيرهم، وبه يقول الثوري

(٧٩) رواه النسائي في: **السنن**، كتاب: النكاح، باب: إباحة التزوج بغير صداق، ج ٦، ص ١٢٢ واللفظ له، والترمذي في: **سننه** باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها، ج ٣، ص ٤٥٠ رقم ١١٤٥، وأحمد في: **مسنده**، ج ٤، ص ٢٨٠. ورواه عن عبد الله بن عتبة عن ابن مسعود: أبو داود في **سننه**، باب فيمن تزوج ولم يُسَمِّ صداقاً حتى مات، ج ١، ص٦٤٣، رقم ٢١١٦، وأحمد في **مسنده** ج ١، ص ٤٧٧، وص ٤٣٠ ـ ٤٣١.

(٨٠) أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ج ٦، ص ١٠٦؛ وانظر: ابن عبد البر، **الاستذكار: الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**، ج ٥، ص ٤٢٥، وعلي بن سلطان محمد القاري، **شرح مسند أبي حنيفة**، قدّم له خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ص ٢٢.

وأحمد وإسحاق. وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبي (ﷺ)، منهم علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر: إذا تَزَوّج الرجل المرأة ولم يَدخل بها ولم يَفْرض لها صَدَاقاً حتى مات، قالوا: لها الميراث ولا صَدَاق لها، وعليها العِدّة، وهو قول الشافعي».

● **مفهوم العرض في تَصَرُّف الصحابة (ﷺ)**

إلى هنا انتهى تحرير الأمثلة التي يُستدلّ بها على إثبات مقياس «عرض الحديث على القرآن» عند الصحابة، وهو ثابت في الجملة من تَصَرُّف بعض أئمّة الصحابة، وإن كانت بعض أمثلته لا تصحّ أو لا يصحّ الاستدلال بها؛ فمن الأمثلة ما رُدَّت فيها روايةٌ بروايةٍ مقابلةٍ.

لكن السؤال المهمّ هنا هو تحديد مفهوم «**العرض**» الذي جاء في تصرُّف هؤلاء الصحابة (ﷺ)، وهو ما لم يَتِمَّ تحريره في الكتابات التي عُنيت ببيان «مقاييس الصحابة»، ولا سيّما أنّ «العَرْض» وقع الاختلاف فيه بين الأصوليّين، فالشافعية والحنابلة لا يقولون به، كما سيأتي بيانه ضمن مقاييس الأصوليّين في الفصل السادس من هذا القسم.

ولا شكّ أنّه لا يُخالف أحدٌ في الجمع بين القرآن والسنّة وأنّه لا تَخَالُف بينهما؛ لأنّهما وحيٌ، والوحي لا ينقض بعضه بعضاً، ولكن الإشكال يقع إذا ثبت النقل بما يوهم التعارضَ مع القرآن، وبتأمُّل الأمثلة السابقة نجد أنّ ما سُمِّي «عرض الحديث على القرآن» قد جاء على ثلاثة أوجه:

١ ـ فمنه ما وقع فيه الاستشهاد بالقرآن على جهة تأكيد معنى الرواية، وهذا أحد الأشكال التي وقعت في استدراكات السيدة عائشة، وهو يَقرُب ممّا يسمّيه الأصوليّون في باب المرجِّحات: أن يكون مع إحدى الروايتين ظاهر القرآن.

٢ ـ ومنه ما وقع فيه استحضارُ القرآن لأجل طُرُوء إشكالٍ بين دلالة الحديث ودلالة الآية ـ وهو ما ظُنَّ فيه التعارض ـ ، ويكون هذا لأجل حَلّ الإشكال والجمع بين الدلالتين، وهذا داخلٌ في مجال الفقه والاستنباط والجمع بين النصوص، وقد وقع بعضٌ منه في استدراكات السيدة عائشة أيضاً.

٣ ـ ومنه ما رُدّ فيه الحديثُ لأجل اعتقاد مخالفته للقرآن، وهذا محلّ

الإشكال، والمثال الوحيد الذي يمكن أن يُستَدلّ به هو حديث فاطمة بنت قيس[٨١]، وقد سبقت مناقشته، وأنّ تقديم الكتاب جاء للتشكُّك في صحّة ضبط الراوي.

لكن تصرُّفات الصحابة واردةٌ على النوعين الأول والثاني، وثمّة ما يدلّ على أنّ ذلك كان مسلكاً عامّاً لدى بعضهم، وخصوصاً السيدة عائشة (رضي الله عنها)، فمن أمثلة الوجه الثاني: ما جاء في الصحيح «أن عائشة زوج النبي (صلى الله عليه وسلم) كانت لا تَسمع شيئاً لا تَعرفه إلّا راجعت فيه حتّى تعرفه، وأنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) قال (مَنْ حوسب عُذِّب). قالت عائشة: فقلت: أَوَلَيس يقول الله تعالى: ﴿**فسوف يُحاسَب حساباً يسيراً**﴾[٨٢] قالت: فقال: «إنّما ذلك العَرْض، ولكنْ مَنْ نُوقِش الحساب يَهْلِك»[٨٣].

وقد عبّر عن هذا المعنى الحافظُ ابن حجر تعبيراً دقيقاً، فقال: «فيه جواز المناظرة ومقابلةُ السنّة بالكتاب، وتَفَاوت الناس في الحساب، وفيه أنّ السؤال عن مثل هذا لم يَدخل فيما نُهي الصحابة عنه في قوله تعالى: ﴿**لا تسألوا عن أشياء..**﴾[٨٤]، وفي حديث أنس: كنّا نُهِينا أن نسأل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن شيء. وقد وقع نحوُ ذلك لغيرِ عائشة، ففي حديث حَفْصة أنّها لَمّا سمعت: لا يَدخل النارَ أحدٌ ممَّن شَهِد بدراً والحُدَيبية، قالت: أليس الله يقول: ﴿**وإنْ منكم إلّا واردُها**﴾[٨٥] فأُجيبت بقوله: ﴿**ثم ننجّي الذين اتّقوا**﴾[٨٦] الآية. وسأل الصحابة لمّا نَزَلت ﴿**الذين آمنوا ولم يَلبسوا إيمانهم بظلم**﴾[٨٧] أيُّنا لم

---

(٨١) قارِن هذه الأوجهَ التي ذكرتُها بقول صلاح الدين إدلبي ـ **في منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي**، ص ٧٩: «وقد يقع للصحابيّ أن يسمع من صحابي آخر حديثاً عن النبي صلّى الله عليه وسلّم فيتوقف فيه، حيث لا يراه منسجماً مع ما فهمه من معاني القرآن الكريم وما سمعه هو من فم النبي صلى الله عليه وسلم، وهنا إمّا أن يتوقّف الصحابي في الرواية مجرّد توقُّف، وإمّا أن يُنكرها إطلاقاً؛ حَمْلاً لها على سهو الناقل وخطئه ووهمه». فكلامه غير مُحَرَّر.

(٨٢) **القرآن الكريم**، «سورة الانشقاق»، الآية ٨.

(٨٣) رواه البخاري في **صحيحه**، العلم، باب: مَن سمع شيئاً فراجَعَه حتى يَعرفه، ج ١، ص ٥١، رقم ١٠٣، ومسلم في **صحيحه**، الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: إثبات الحساب، ج ٤، ص ٢٢٠٤، رقم ٢٨٧٦.

(٨٤) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة»، الآية ١٠١.

(٨٥) **القرآن الكريم**، «سورة مريم»، الآية ٧١.

(٨٦) **القرآن الكريم**، «سورة مريم»، الآية ٧٢.

(٨٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام»، الآية ٨٢.

يَظلم نفسه؟ فأُجيبوا بأنّ المراد بالظلم الشِّرْك. والجامع بين هذه المسائل الثلاث: ظهورُ العمومِ في الحسابِ والورودِ والظلمِ، فأوضح لهم أنّ المراد في كلٍّ منها: أمرٌ خاصٌّ. ولم يَقع مثل هذا من الصحابة إلّا قليلاً مع توجه السؤال وظهوره، وذلك لكمال فَهْمهم ومعرفتهم باللسان العربي، فيُحمل ما ورد من ذَمِّ مَنْ سأل عن المشكلات على مَنْ سأل تَعَنُّتاً، كما قال تعالى: **﴿فأمّا الذين في قلوبهم زَيْغ فيتّبعون ما تَشَابه منه ابتغاء الفتنة﴾**»[٨٨].

وممّا يتّصل بهذا أيضاً نوعٌ ذكرَه الإمام الزركشيّ من أنواع علوم الحديث فقال: «النوع الحادي عشر: الجمع بين معنى الحديث ومعنى القرآن، وانتزاعُ معاني الحديث من القرآن، وذكر الشيخ [ابن دقيق العيد] في شرح الإلمام أنّ بعض أكابر صوفية المغرب اعتنى بذلك وجَمَعه، . . . مثل قوله (ﷺ): المؤمن يأكل في معاء واحدٍ، والكافر في سبعة أمعاء، قال: في قوله تعالى: **﴿الذين كفروا يتمتّعون ويأكلون كما تأكل الأنعام﴾**[٨٩]، وقوله: **﴿ذَرْهم يأكلوا ويتمتّعوا﴾**»[٩٠].

بل إنّه ذكَر نوعاً آخر من أنواع علوم القرآن سمّاه «معاضدة السنّة للقرآن»، فقال: «اعلم أنّ القرآن والسنّة أبداً متعاضدان على استيفاء الحقّ وإخراجه من مدارج الحكمة حتّى إنّ كلّ واحد منهما يُخصِّص عموم الآخر ويبيِّن إجماله، ثمّ منه ما هو ظاهر، ومنه ما يَغمُض، وقد اعتنى بذلك وأفرده بالتصنيف الإمام أبو الحَكَم بن بَرَّجَان في كتابه المسمى **بالإرشاد**. . .»[٩١]،

---

(٨٨) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران»، الآية ٧، وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١، ص ١٩٧.

(٨٩) **القرآن الكريم**، «سورة محمد»، الآية ١٢.

(٩٠) **القرآن الكريم**، «سورة الحجر»، الآية ٣، وبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٧٨ ـ ٨٠.

(٩١) بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٣ (القاهرة: مكتبة التراث، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ١٢٩. وأبو الحكم بن بَرَّجَان هو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرِّجَال الإشبيليّ، أحد أئمة اللغة والنحو في زمانه، وقال ابن الأبّار: كان من أهل المعرفة بالقراءات والحديث والتحقيق بعلم الكلام والتصوف، مع الزهد والعبادة، وله تواليف، توفي سنة ٦٢٧هـ، ترجمته في: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ٢٠٠٢)، ج ٥، ص ١٧٣.

ومن الغريب أن محمد أبو الفضل إبراهيم ضَبَط «ابن برجان» في تحقيقه **للبرهان** هكذا: «ابن =

ثمّ عدّ كثيراً من الأحاديث وربط دلالتها بآياتٍ من القرآن نقلاً عن ابن بَرَّجَان.

فالعرض هو المقابلة والمعاضَدَة بين القرآن والسنّة، وليس معناه أنّ كلّ حديث يخالف الكتابَ يُرَدُّ عند الصحابة؛ فإنّ بعض الكتابات التي عُنيت بمقاييس الصحابة أوهمَتْ ذلك، ووقعت في التعميم[92]، مع أنّ ثمّة اتّفاقاً على أنّ الأمثلة استُدِلَّ بها على إثبات أصل فكرة العرض، وإلّا فإنّ انتقادات السيدة عائشة (ﷺ) غيرُ مُسَلَّمة[93]، وعليه فإنّ العرض وإنْ ثبتَ، فإنّ التعارض مسألة اجتهادية تختلف فيها الأنظار، ولذلك فإنّ الحديث لا يُرَدُّ ـ عند المحدّثين ـ بمجرّد التعارض.

- **موقف المحدّثين من المتون المنتقدة**

بتَتَبُّع كلام النقّاد المحدّثين على المتون المنتَقَدة، والوقوفِ على تَصَرّفهم حيالَ الأحاديث التي يوهم ظاهرُها التعارضَ مع القرآن، تَبَيَّن مسلكُهم في معالجة تلك الروايات، وهو: أنّ العمدة على صحّة النقل، والجَزْم بالرواية، فقد رَأينا في المثال الرابع ـ مثلاً ـ كيف أنّ ابنَ الجوزي قال: «إنّ الرواة ثقات فلا يُعتَمَد على ردّها». وفي عددٍ من الأمثلة تَأَكَّدت لديهم صحّةُ النقل من خلال موافقة الراوي لغيره من الصحابة، ففي المثال الأول كان الرواة كثيرين ـ وهم جازمون بالرواية ـ ولذلك لم يَرَ المحدّث وجهاً لتخطئتهم، وفي المثال الثاني لم يُلتَفَت إلى النقد؛ لأنّ الراوي حَضَر الواقعة، والناقد لم يحضر.

= بُرّجان» ثم عاد فضبطها في تحقيقه لـ: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ج ٢، ص ٩٥ على الصحيح هكذا: «بن بَرَّجان».

وكتابه **الإرشاد** منه نسخةٌ مصوَّرة في معهد المخطوطات في جامعة الدول العربية، وفي المكتبة التيمورية، كما أفاد أبو الفضل إبراهيم محقّق **البرهان**.

(٩٢) كما في كتاب: جيهان رفعت فوزي، **السيدة عائشة وتوثيقها للسنة**، ص ١١٦، مثلاً، ففيه: أنّ السيدة عائشة رضي الله عنها كانت تَعرض الحديث على القرآن فما وافقه قَبِلَته وما خالَفَه ردَّته.

(٩٣) انظر: إدلبي، **منهج نقد المتن عند علماء الحديث**، ص٨٠؛ والأعظمي، **منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه**، ص ٧٧؛ والجوابي، **جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**، ص ٤٥٩، وجيهان رفعت فوزي، **السيدة عائشة**، ص ١٢٩. بل إنّ مسفر الدميني بعد أنْ أثبت مقياس عرض الحديث على القرآن مستدِلّاً بالأمثلة، عاد فأزال التعارض بين عدد منها وبين القرآن، في: الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ٧١.

أمّا موقفهم من التعارض المظنون، فسيأتي ـ ضمن مقاييس المحدّثين ـ أنّهم لا يَرُدّون الحديثَ بمجرّد معارضته القرآن[٩٤]؛ نظراً إلى مذهبهم في رَسْم العلاقة بين القرآن والسنّة، حتّى قال بعضهم: إنّ السنّة قاضية على الكتاب، وإنّ الحديث أصل بنفسه، ولا حاجة به لِعَرضه على الكتاب ـ ممّا سيأتي في المقاييس ـ ، وفي ضوء هذا يمكن فَهْم لِمَاذا مشى الإمام أحمد على ظاهر حديث فاطمة بنت قيس، ورَدَّ على إنكار السيدة عائشة رؤيةَ النبي (ﷺ) لربّه عزّ وجلّ بأنّ الرواية قد ثَبَتت، وكذلك صحّحَ ابنُ خزيمة أحاديثَ إثبات الرؤية، فالمحدِّث يَنشغل بحَمْل بعض الروايات على بعضٍ والجمعِ بين الأحاديث إذا ثَبَت النقلُ، ولذلك رَأَينا مسلماً ـ مثلاً ـ أورد أحاديثَ فاطمةَ بنت قيس وعمرَ وعائشةَ (رضي الله عنهم) في بابٍ واحد من صحيحه، وكذلك أورد البخاريُّ ومسلمٌ في **صحيحيهما** حديثَ «الشؤم في ثلاثة...»، وحديث «إنْ كان الشؤم في شيء...»، فإذا ثَبَت النقل أَمكنَ الجمعُ ـ أو غيرُه على تفصيلٍ ـ بين الروايات والأحاديث، وهو ما يُفهم من صنيع الشيخين وأوضحه شرّاح الحديث في عدد من الأمثلة.

٢ ـ عَرْض الحديث على الحديث

عَرْض الحديث على السنّة المعروفة ثَبَت في هذا العصر المبكر، وأدرجه المعاصرون ضمن مقاييس نقد المتون عند الصحابة، وسنعود إلى هذه المسألة ضمن مقياس التعليل بالمخالفة عند المحدّثين،لكن باسم (المعارضة بين الروايات).

ومن أمثلته بِغَرض فَحص الرواية:

حديث عُبيد بن رِفاعة الأنصاري قال: «كنّا في مجلس فيه زيد بن ثابت، فَتَذَاكَرْنا الغُسل من الإنزال. فقال زيد: ما على أحدكم إذا جامع فلم يُنْزِل إلّا أن يَغسل فَرْجَه ويتوضّأ وضوءه للصلاة. فقام رجل من أهل المجلس فأتى عمرَ فأخبره بذلك، فقال عمر للرجل: اذهب أنت بنفسك فائتني به حتّى

(٩٤) فلا يصحّ القول: إنّ مخالفة القرآن ـ عند المحدّثين ـ كافية في ردّ الحديث على راويه، انظر هذا التعميم في: الدميني، المرجع نفسه، ص ٦١، وأبو الليث الخير آبادي، «المنهج العلمي عند المحدّثين في التعامل مع متون السنة»، **إسلامية المعرفة**، السنة ٤، العدد ١٣ (١٩٩٨)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

تكون أنت الشاهدَ عليه، فذهب فجاء به وعند عمر ناس من أصحاب رسول الله (ﷺ)، فيهم علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل (رضي الله عنهما)، فقال عمر: أي عُدَيّ نفسه؛ تفتي الناس بهذا؟!. فقال زيد: أمَا والله ما ابتدعتُه، ولكنّي سمعته من أعمامي: رفاعة بن رافع ومن أبي أيوب الأنصاري. فقال عمر لِمَن عنده من أصحاب النبي (ﷺ): ما تقولون؟. فاختلفوا عليه؛ فقال عمر: ياعباد الله، قد اختلفتم وأنتم أهلُ بدر الأخيار؟ فقال له علي بن أبي طالب: فأَرسِل إلى أزواج النبي (ﷺ)؛ فإنّه إنْ كان شيء من ذلك ظَهَرْنَ عليه. فأرسَل إلى حفصة فسألها فقالت: لا عِلْمَ لي بذلك، ثم أرسل إلى عائشة (رضي الله عنها) فقالت: إذا جاوَزَ الختانُ الختانَ فقد وَجَب الغسل. فقال عمر (رضي الله عنه) عند ذلك: لا أعلم أحداً فَعَله ثمّ لم يغتسل إلّا جعلته نكالاً»[٩٥].

قال ابن عبد البرّ: «هذا وإن لم يكن مسنَداً بظاهره، فإنّه يدخل في المسند»[٩٦]. يعني حديث عائشة. وممّا يؤكد ما سمعه زيد بن ثابت: حديث أبي سعيد الخُدْرِي قال: «خرجت مع رسول الله (ﷺ) يوم الاثنين إلى قباء، حتّى إذا كنّا في بني سالم وقف رسول الله (ﷺ) على باب عتبان فصرخ به، فخرج يجرُّ إزاره. فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أَعْجَلنا الرجل. فقال عتبان: يا رسول الله! أرأيت الرجل يَعجل عن امرأته ولم يُمْنِ ماذا عليه؟ قال رسول الله (ﷺ): إنّما الماء من الماء»[٩٧]. قال النووي: «أمّا حديث الماء من الماء فالجمهور من الصحابة ومَن بعدهم قالوا: إنّه منسوخ»[٩٨].

ومعارضة الأحاديث بعضها ببعض، له أمثلة عدّة في عصر الصحابة (رضي الله عنهم)، حتى جعل أحد الباحثين سؤالَ أبي بكر الناسَ في توريث الجدّة، وطلبَ عمر الشهادة على جملة أحاديث ـ منها حديث الاستئذان، وحديث إملاص

---

(٩٥) أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج ١، ص ٥٨. وهذا المثال استشهد به مسفر الدميني، وجيهان رفعت فوزي.

(٩٦) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى العدوي ومحمد عبد الكبير البكري ([المملكة المغربية]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ج ٢٣، ص ١٠٠.

(٩٧) **صحيح مسلم**، كتاب الحيض، باب: إنما الماء من الماء، ج ١، ص ٢٦٩، رقم ٣٤٣.

(٩٨) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج ٤، ص ٣٦.

المرأة[99] ـ من هذا الباب[100]، وقد تكون المعارضة بتصحيح أو تقويم لفظ المتن ـ فقط ـ بزيادةِ لفظةٍ أو ببيان سياقٍ، أو بطلب شاهدٍ على الحديث للاستيثاق، أو بتأويلٍ يُقَيّد عموم اللفظ، فيدخل ذلك في نقد المتون بمفهومه العامّ.

لكن مع ذلك يحتاج مفهوم عرض الحديث على السنّة المعروفة إلى تحرير وضبط؛ فإنّ ثمّة أمثلة في بعض الدراسات المعاصرة تَحَقّقت فيها المعارضة، لكن ليس بين حديث وحديث، بل بين حديث وفتوى صحابي ممّا لا يصحّ الاستشهاد به هنا، كما في حديث: «بلغ عائشةَ أنّ عبد الله بن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن يَنقضن رؤوسهنّ. فقالت: يا عجباً لابن عمرو هذا؛ يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهنّ، أفلا يأمرهنّ أن يَحلقن رؤوسهنّ؟! لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله (ﷺ) من إناء واحد ولا أزيد على أن أُفرغ على رأسي ثلاثَ إفراغات»[101]، وأمثلة هذا عديدةٌ ممّا تمّ الخلط فيه بين الفتوى والحديث[102]، وقد يُدخل بعضهم هذا المثال في المقياس الثالث الآتي.

وربما حملَ عدمُ تحرير مفهوم العرض أحدَ الباحثين المعاصرين على

---

(٩٩) عن المغيرة بن شعبة، قال: سأل عمر بن الخطاب عن إملاص المرأة ـ هي التي يُضرَب بطنها فتُلْقي جنيناً ـ فقال: أيّكم سمع من النبي صلى الله عليه وسلم فيه شيئاً؟ فقلت: أنا. فقال: ما هو؟ قلت: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول (فيه غُرَّة عبد أو أَمَة). فقال: لا تَبرحْ حتى تجيئني بالمخرج فيما قلت، فخرجت فوجدت محمد بن مَسلمة، فجئت به فشهد معي أنه سمع النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقول: (فيه غرة عبد أو أمة).

رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الديات، باب: جنين المرأة، ج ٦، ٢٦٦٨، رقم ٦٨٨٧، ورواه مسلم في **صحيحه**، كتاب القسامة، باب: دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ، ج ٣، ص ١٣١١، رقم ١٦٨٩ عن المِسْوَر بن مَخْرَمة.

(١٠٠) هو مصطفى الأعظمي، في: **منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه**، ص ٥٠ ـ ٥٢.

(١٠١) **صحيح مسلم**، كتاب الحيض، باب: حكم ضفائر المغتسلة، ج ١، ص ٢٦٠، رقم ٣٣١. وهذا المثال استشهد به كلٌّ من: الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ٨٣، وجيهان رفعت فوزي، **السيدة عائشة وتوثيقها للسنة**، ص ١٩٢.

(١٠٢) فكثير من أمثلة جيهان رفعت هي من قبيل عرض فتوى على حديث، وقد عبّرت في أكثر من موضع عن الفتوى بلفظ الحديث!. على حين أن طاهر الجوابي يذكر من الباب «مخالفة فتاوى الصحابة لسنة النبي صلى الله عليه وسلم» وينص على ذلك، في: طاهر الجوابي، **جهود المحدثين في نقد متن الحديث**، ص ٤٧٥.

القول: إنّ «منهجهم [أي الصحابة] في عَرض متون الأحاديث بعضِها على بعض لم يكن بذلك القدر، فقد كانت لهم كثيرٌ من المناقشات حول بعض الأحكام، واختلافٌ في وجهات النظر، وتَعَدُّدٌ في طرق الاستدلال من الكتاب والسنّة»(١٠٣).

٣ ـ النظر العقلي

في إثبات هذا المقياس ونسبته إلى الصحابة نظرٌ، حتّى قال بعض مَنْ أثبته: «لا أجزم بأنّه كان معتَبَراً عندهم، لكنّه وقع منهم في بضع مسائل لا تجعل الباحث متيقّناً من اعتباره مقياساً لهم»(١٠٤)، ثمّ بعد أن أورد ثلاثة أمثلة ـ فقط ـ، قال: «والحقيقة التي يجب التنبّه إليها أن ردَّهم لتلك الأحاديث ليس مبنيّاً على النظر العقلي فقط، بل هو مبني على اعتبارات أخرى تنضاف إلى ذلك»(١٠٥).

ومن أمثلته: حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) «أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: إذا استيقظ أحدُكم من نومه فلا يَغمس يده في الإناء؛ حتى يغسلها ثلاثاً؛ فإنه لا يدري أين باتت يده»(١٠٦). ثمّ أورد انتقاد السيدة عائشة له بقولها: «يا أبا هريرة فما نصنع بالمِهْراس؟»(١٠٧). ثمّ قال: إنّ أكثر العلماء حمل غسل اليدين هنا على الاستحباب لا على الوجوب. وقد رأى في هذا دليلاً على تأييد هذا المقياس!. فهذا استدلال فاسدٌ؛ لأنّ القول بالاستحباب أو الوجوب ممّا يدخل في مجال الاستنباط، ولا علاقة له بنقد المتون، فضلاً عن أنّ القائلين بالاستحباب لم يذهبوا إليه لأجل هذا الانتقاد، ثمّ إنّ هذا القول عن عائشة لا يَثبت(١٠٨).

---

(١٠٣) الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ٧٩.

(١٠٤) المرجع نفسه، ص ٩٥.

(١٠٥) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(١٠٦) **صحيح مسلم**، الطهارة، باب: كراهة غمس المتوضئ وغيره يده في الإناء، ج ١، ص ٢٣٣، رقم ٢٧٨.

(١٠٧) وهو حجر مستطيل يُنقر ويُدق فيه ويُتوضأ منه.

(١٠٨) نعم كان أصحاب عبد الله ـ أي ابن مسعود ـ : إذا ذُكر عندهم حديث أبي هريرة قالوا: كيف يصنع أبو هريرة بالمهراس الذي في المدينة؟. رواه أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة في: **المصنف**، صححه محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ١، ص ٩٤، والبيهقي في: **السنن الكبرى**، ج ١، ص ٤٧.

لكنْ ثَمة دليل قويٌّ قد يُستَدلّ به لهذا المقياس، وهو أنّه لمّا رَوَى أبو هريرة عن رسول الله (ﷺ) حديث: «الوضوء ممّا مَسَّت النار»، قال له ابن عباس: يا أبا هريرة أنتوضأ من الدُّهن؟ أنتوضأ من الحميم؟. فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعتَ حديثاً عن رسول الله (ﷺ) فلا تَضْرِبْ له مثلاً»، وفي رواية: فلا تضرب له الأمثال(١٠٩).

وهذا حديثٌ لم يَتَفرَّد به أبو هريرة، فقد قال الترمذي: «وفي الباب عن أمّ حبيبة وأمّ سلمة وزيد بن ثابت وأبي طلحة وأبي أيوب وأبي موسى. وقد رأى بعضُ أهل العلم الوضوءَ ممّا غيَّرت النارُ، وأكثرُ أهلِ العلم من أصحاب النبي (ﷺ) والتابعين ومَنْ بعدهم على تَرْك الوضوء مما غيَّرت النارُ».

كما أنّ في ردِّ أبي هريرة على ابن عباس ردّاً لهذا المقياس، حتّى إنّ الإمام ابن ماجه بوّب على الحديث فقال: «باب تعظيم حديث رسول الله (ﷺ) والتغليظ على مَنْ عارَضَه».

وقد أفاض الحافظ مُغُلْطاي بِجَمْع روايات الحديث وأسانيدِه المختلفة وصحّح ما صحَّ منها، وأعلَّ ما فيه علّة في سنده على طريقة المحدّثين، دون أن يتكلّم على متنه(١١٠).

ثمّ إنّ الثابت عن ابن عباسٍ أنه رَدّ حديث أبي هريرة بحديثٍ عنده، قال الشافعي: «وإنّما قُلنا: لا يُتَوضَّأ منه؛ لأنّه ـ عندنا ـ منسوخٌ، ألا تَرَى أنّ عبد الله بن عبّاس ـ وإنّما صَحِبَه بعد الفتح ـ يَرْوي عنه أنّه رآه يأكل من كَتِف شاةٍ، ثمّ صلّى ولم يتوضأ؟. وهذا عندنا من أَبْيَن الدلالات على أنّ الوضوء منه منسوخٌ، أو أنَّ أمرَه بالوضوء منه بالغسل للتنظيف، والثابتُ عن رسول الله (ﷺ) أنّه لم يتوضأ منه، ثمّ عن أبي بكر وعمر وعثمان وعليٍّ وابن

---

(١٠٩) رواه الترمذي في: **سننه**، أبواب الطهارة، باب: ما جاء في الوضوء مما غيَّرت النار، ج ١، ص ١١٤، رقم ٧٩، وأبو عبد الله محمد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على مَن عارَضه، ج ١، ص ١٠، رقم ٢٢، وفي باب: الوضوء مما غيّرت النار، ج ١، ص ١٦٣، رقم ٤٨٥. وحديث توضؤوا مما مست النار: رواه مسلم في **صحيحه**، باب: الوضوء مما مست النار، ج ١، ص ٢٧٢، رقم ٣٥٢.

(١١٠) علاء الدين بن قليج بن عبد الله مغلطاي، **شرح سنن ابن ماجه**، تحقيق كامل عويضة (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٧.

عباس وعامر بن ربيعة وأُبيّ بن كعب وأبي طلحة. كلُّ هؤلاء لم يتوضؤوا منه»[111].

وقد ساق مسلمٌ رواياتٍ عن ابن عباسٍ (ﷺ) يَروي فيها عن النبي (ﷺ) عَدَم الوضوء ممّا مسّت النار[112]، وساق البيهقي واحدةً منها ثمّ قال: «وفيه دلالة على أنّ ابن عباس شَهِد ذلك من رسول الله (ﷺ)»[113].

إنّ الحديث ـ بتوسُّع ـ عن مقاييس الصحابة وموقف المحدّثين منها، كان مقدّمةً لتحرير مقاييس المحدّثين التي سنُفرِدها بفصلٍ خاصّ، ولإثبات عدم دِقّة إطلاقات بعض المعاصرين القائلة[114]: إنّ مقاييس المحدّثين هي استمرار لمقاييس الصحابة.

ثالثاً: مقاييس المحدّثين في كتابات المعاصرين

انشغل المعاصرون ممَّن كتبوا في «نقد المتون» ببيان ما اعتبروه مقاييسَ للمحدّثين يستعملونها في نقد متون السنّة، تتلخّص ـ في الجملة ـ في: العرض على القرآن، والسنّة الثابتة، والعقل، والحسّ، والقواعد الشرعية، والتاريخ والوقائع[115]. ولِفَهم المسألة لا بدّ من توضيح أنّ السياقات التي أدّت إلى هذا القول، أَخذت ـ في مجملها ـ طابع الدفاع عن المحدّثين الذين قيل عنهم: إنّهم لم يهتمّوا بنقد المتون، فجاءت هذه الكتابات لتفنّد هذا القول، وتبرهن على أنّ المحدّثين اهتمّوا بنقد المتون من خلال وضع تلك المقاييس النقدية التي على أساسها يُردّ متن الحديث إذا خالف واحداً منها.

---

(١١١) البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ١، ص ١٥٥.

(١١٢) انظر الباب الذي عقده مسلم بعنوان: «نَسْخ الوضوء مما مست النار» في: **صحيحه**، ج ١، ص ٢٧٣.

(١١٣) البيهقي، المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥٣.

(١١٤) انظر مثلاً: الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ١١١ و١١٨، والجوابي، **جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**، ص ٤٨٤.

(١١٥) تَفاوَت عدُّهم للمقاييس وتقسيمهم لها، لكن المقاييس المذكورة هي محصّل مجموع كلامهم، وقد بنى بعضُهم مقاييس المحدّثين على مقاييس الصحابة نفسها، وتَقَدَّم نَقْل نصوصهم المختلفة فيها، وانظر تلك المقاييس في: إدلبي، **منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي**؛ والدميني، المرجع نفسه، والجوابي، المرجع نفسه، وبعض بحوث ملتقى نقد المتن الحديثي في عمّان.

وسأجعل الكلام على هذا المبحث في أربع مسائل:

١ ـ الأخطاء المنهجية

إنّ منطق الدفاع هذا جرّ إلى ارتكاب أخطاء منهجية عدّة:

أوّلها: أنّ تلك الكتابات ـ في مجملها ـ لم تهدف إلى استكشاف المقاييس النقدية من خلال كلام المحدّثين أنفسهم على اختلاف طبقاتهم ثمّ تطبيقاتهم، للوقوف على حقيقة مسالكهم في نقد المتون، فوقع بعضهم في تعميمات تفتقر إلى ما يُثبِتها من نصوص النقّاد.

ثانيها: بعض الدراسات تتحدّث عن «المحدّثين» عموماً، وأنّهم وضعوا هذه المقاييس وطبّقوها، مع أنّنا لا نقف على تحديد واضح للمراد بالمحدّثين، كما لا نقف على مذاهبهم واختلافاتهم، ويتمّ الحديث عنهم بلغة تقريرية!

ثالثها: أنّ بعض تلك الكتابات لم يَعِ التفريق بين الأصوليّين والمحدّثين في هذه المسألة، وبعضها الآخر لم يَعِ الاختلاف بين المحدّثين أنفسهم بين متقدّم ومتأخّر، ثمّ إنّ تلك الدراسات لَم تعِ مجال تطبيق مقاييس نقد المتن ـ عند مَنْ طبّقها ـ ومحلَّها من نقد الإسناد في الصنعة الحديثية.

هذا من حيث الجملة والإطار العام.

٢ ـ أوجه انتقاد كتابات المعاصرين

أمّا من حيث التفصيل، فقد تَطَرَّق إليها النقد من جهتين:

الأولى: أنّها ـ في مجملها ـ أسرفت في إثبات «مقاييس» مطّردة عند الصحابة ـ عموماً ـ لنقد المتون، تتلخّص في ثلاثة عند أحدهم هي: «١ ـ عرض الحديث على القرآن، ٢ ـ عرضه على الحديث المحفوظ الثابت، ٣ ـ عرضه على الوقائع والمعلومات التاريخية»(١١٦)، والمقياس الثالث ـ عند آخر ـ هو «النظر العقلي»(١١٧)، وثالث أضاف مقياساً رابعاً هو «عرض الحديث على

---

(١١٦) الجوابي، المرجع نفسه، ص ٤٦٠.

(١١٧) الدميني، المرجع نفسه، ص ٦.

ما يقول به الصحابة»[١١٨]، وهذا مقياس غريب على الصحابة الذين كانوا لا يُقَدّمون بين يدي رسول الله (ﷺ)، وسَبَق تحرير «مقاييس الصحابة»، بعيداً من تلك التعميمات.

وعامّة هؤلاء بَنَوا على ذلك فاعتبروا أنّ مقاييس الصحابة هي مقاييس المحدّثين التزموا بها وطبّقوها، حتّى قال أحدهم: «إنّها استمرّت ثابتة متفاعلة مع الزمن والظروف الاجتماعية يُستعمل كلّ منها عند الحاجة إليه. ظلّ عَرْض الحديث على القرآن وعلى ما حُفظ وعُرف من الأحاديث مقياسين ثابتين»[١١٩]، وقال آخر: «والمقاييس العامّة التي تَحكم الجميع [من المحدّثين] هي تلك التي أرساها الصحابة قبلهم»[١٢٠]. وهذه التعميمات مفتقرة إلى ما يُثبتها من نصوص الأئمّة النقّاد المتقدّمين، كما تفتقر إلى مطابقة الواقع التاريخي، وبُنيت على مقدّمة غير دقيقة، وقد تَقَدَّم موقف المحدّثين من الأحاديث المنتقدة بمخالفة القرآن والسنّة والعقل، وبيان أصولهم في نقد الروايات المُشكِلة.

الجهة الثانية التي وقع منها الخلل في كتابات المعاصرين أنّهم فَزِعوا إلى كتابَي **الموضوعات** لابن الجوزي، و**المنار المنيف في الصحيح والضعيف** لابن القيّم[١٢١]، وجعلوا ما فيهما علامة على منهج المحدّثين قاطبة، ثمّ زادوا فلم يراعوا محلّ كلامهما ومجاله وموقع الإسناد من أحكامهما.

ولو استحضروا ما قيل في ابن الجوزي من أنّه «أكثَرَ في تصانيفه

(١١٨) رفعت فوزي، **توثيق السنة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته**، ص٤١، وعنه: جهيان رفعت فوزي، **السيدة عائشة وتوثيقها للسنة**، ص ٨١، دون إحالة!.

(١١٩) الجوابي، **جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**، ص ٤٨٤.

(١٢٠) الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ١١١ ـ ١١٢.

(١٢١) ذكر العلامة عبد الفتاح أبو غدة ـ رحمه الله تعالى ـ أن ابن القيم اختصر في **المنار** كتاب **الموضوعات** لابن الجوزي وأحسن الاختصار وأجاده، واستوفى في صفحات معدودة أركان كتاب ابن الجوزي المطول، وتميز في استخلاص ضوابط كلية وأمارات تدل على الحديث الموضوع من الأبواب التي ساقها ابن الجوزي بأحاديثها. وابن القيم «لم يذكر اختصاره لكتاب الموضوعات تصريحاً أو تلويحاً، ولكن المقابلة بين الكتابين تثبت ذلك بأيسر النظر للعارف بهذا الشأن، وقد سمى في بعض فصول هذا الكتاب ابنَ الجوزي ونقل عنه كلامه في كتابه **الموضوعات** بالحرف دون أن يعزو إليه». انظر المقدمة، في: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، حققه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٠)، ص ١٢.

الوعظية وما أَشبهَهَا من إيراد الموضوع وشِبْهِهِ»[١٢٢]، مع المعايير التي احتكم إليها في **الموضوعات** على صعيدٍ واحد لَتَرَدَّدوا قليلاً في مدى صحّة كون تلك العلامات مقاييسَ قاطعةً في الحكم بالوضع ومطّردةً في الاستعمال.

ولو قاسوا تطبيقات ابن القيم في كتبه بموازينه في **المنار**، لَعَرفوا محلّ النقد لديه وحدودَه، وأنّه ربما سَبَق به القلمُ في بعض المواضع فجاوَزَ منطقَ عملِ المحدث الذي احتكم إليه في كتبه الأخرى.

ثمّ لم يُدَقِّقوا النظر في مدى انطباق كلام ابن الجوزي وابن القيم وأحكامهما على ممارسة أهل الاصطلاح في عصر الرواية، ولا ضَبَطوه بكلام المتأخّرين في كتب الاصطلاح الذين استَقَوا تلك العلامات من كلام الأصوليّين. ومع ذلك، فعلماء مصطلح الحديث حصروا ذلك الكلام ضمن «علامات الوضع» في الحديث؛ بوصفها قرائنَ للموضوع تُضَمُّ إلى النظر في الأسانيد التي بها يُعرف: أهو وضع، أو وهم، أو استشكال فيُبحث عن حلّه، فتلك العلامات ـ وحدها ـ ليست دليلاً على الوضع عند المحدّثين؛ فقد سبق أنّ ابن الجوزي وابن القيم ـ كليهما ـ ينقدان الأحاديث في هذين الكتابين ـ خصوصاً ـ من جهة الإسناد على طريقة المحدّثين أوّلاً، وتَقَدّم تفصيل الكلام على كتاب ابن الجوزي[١٢٣]، وقد قال فيه الذهبي ـ إضافة إلى ما سبق في القسم الأول ـ : «لا يوصَف ابن الجوزي بالحفظ عندنا باعتبار الصنعة، بل باعتبار كثرة اطّلاعه وجَمعه»[١٢٤].

٣ ـ كُلِّيات ابن القيم في الحكم بالوضع

أمّا ابن القيّم ـ وقد سبقت الإشارة إليه في القسم الأول ـ فالكلام على كتابه ومنهجه يحتاج إلى تفصيل لِيوضَع في محلّه من منهج أهل الصنعة، وسأجعل الكلام عليه من عدّة أوجه:

---

(١٢٢) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ١، ص ٢٥٦.

(١٢٣) ص ١٠٣ ـ ١٠٥ من هذا الكتاب.

(١٢٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **طبقات الحفّاظ** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص٤٨٠ ـ ٤٨١، وعزاه لكتابه **التاريخ الكبير**، ولم أقف عليه في تاريخ الإسلام.

الوجه الأول

أنّه بدأ كتابه بالجواب عن أربعة أحاديث وتكلّم في نقدها من جهة الأسانيد، وفيها حديث «صلاةٌ بسِوَاك أفضل من سبعين صلاة بغير سواك»، وأفاض في كلام الأئمّة فيه وفي نقده من جهة الإسناد، وأنّ إسناده غير قوي، ثمّ قال: «فهذا حال هذا الحديث، وإنْ ثَبَت فله وجهٌ حَسَن، وهو أنّ الصلاة بالسواك سنّة، والسواك مرضاة للربّ، وقد أكّد النبي (ﷺ) شأنه»، ثمّ ساق أحاديث كثيرة في هذا المعنى، ثمّ قال: «وإذا كان هذا شأنَ السواك وفضلَه... لم يمتنع أن تكون الصلاة التي يُستاك لها أحبَّ إلى الله من سبعين صلاة»[١٢٥]، وهذه طريقة أهل الصنعة في نقد الحديث سنداً ومتناً، ومع ذلك فإنّه غيرُ مستغرَبٍ أن يأتي مَنْ يقول من المعاصرين: إنّ هذا الحديث موضوع؛ لأنّه مشتمل على مجازفة ومبالغة في الثواب، وهذه إحدى علامات الوضع كما قال ابن القيم، فكيف يُعقل أنّ استعمال عُودٍ لصلاةٍ واحدة يجعلها خيراً من سبعين؟!.

وما ينطبق على حديث السِّواك ينطبق على الأحاديث الأخرى التي ذَكَرها ابن القيم في مقدمة كتابه وناقشَها من جهة إسنادها ولم يَستعمل فيها مقياس المبالغة والمجازفة مثلاً.

بل إنّه ـ بعد أنْ ذَكَر سؤال أحدهم له عن إمكان معرفة الموضوع بعلاماتٍ في المتن دون النظر في سنده، وقبْل أن يذكر العلامات ـ أورد ١٤ حديثاً ونَقَدَها من جهة أسانيدها لضعف رواتها أو كذبهم، مُحَدِّداً مصدرَ الخلل فيها من جهة الرواة، ومَنْ منهم يكون الحَمْل عليه.

الوجه الثاني

أنّه أوضح منهج المحدّثين في التصحيح فقال: «عُلم أنّ صحّة الإسناد شرطٌ من شروط صحّة الحديث وليست مُوجبةً لصحّة الحديث؛ فإنّ الحديث إنّما يَصِحّ بمجموع أمورٍ، منها: صحّة سنده، وانتفاء علّته، وعدم شذوذه ونكارته، وأنْ لا يكون راويه قد خالف الثقات أو شذّ عنهم»[١٢٦]. وشأنُ

---

(١٢٥) ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص ١٩ ـ ٢٩.

(١٢٦) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **الفروسية**، تحقيق مشهور بن حسن بن محمود (الرياض: دار الأندلس، ١٩٩٣)، ص ٢٤٦. والعلّة والشذوذ والنكارة تكون في الإسناد وتكون في المتن.

التضعيف والحكم بالوضع كذلك، لا يُحكم به بمجرّد وجود قرينة وحدها، ولا بمجرّد وجود كذّاب في سنده وحده[127].

الوجه الثالث

أنّ الكلّيات التي ذكرها في كتابه، هي نتيجة الحكم التفصيلي على الأحاديث من جهة الأسانيد والمتون معاً ممّا قام به ابن الجوزي، ثمّ جاء ابن القيم فبنى عليه تلك الكلّيات، فلا يَصِحّ أن يُجعل الفرعُ أصلاً، لكن يُعتدّ بهذه القرائن مضمومةً إلى مسالك نقد الرواة عند المحدّث؛ لأنّ المحدّث يعتقد جازماً أنّه لا يوجد متن مناقضٌ للقرآن من كلّ وجه ثمّ يكون له بعد ذلك إسناد صحيح، فلا بدّ من خلل في إسناده، ولذلك يبحث عن مصدر الخلل لِيَحكم بناء عليه، ويُحَدّد مرتبته من الجرح ثمّ يَسْحب حكمه على باقي أحاديثه، فثمّة تداخل بين السند والمتن، فتارة يَستدلّون على جرح الراوي بخطأ متون رواياته، وتارة يستدلّون على إعلال المتون بكونها من رواية هذا الراوي المجروح أو ذاك.

الوجه الرابع

أنّ هذه الكلّيات ليست قاطعة ولا صادقة على كلّ أفرادها، فثمّة اختلاف حول بعضها[128]، وهناك استثناءات في بعضها الآخر[129]، وهناك أحاديث يُجمِع العلماء على عدم دخولها تحت هذه الكلّية أو تلك، كما

---

(127) وقد أفضتُ القول في «متى يُحكم بالوضع» ص 97 من هذا الكتاب.

(128) انظر قائمة الأحاديث غير الموضوعة، وفيها الصحيح والحسن والضعيف باعتبار حكم العلماء عليها لا باعتبار ما أورده ابن قيم الجوزية، في: **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، وقد أعدّها الشيخ أبو غدة رحمه الله في تحقيقه للكتاب، ص ٢٠٤ ـ ٢١٢.

(129) قد ذكر ابن القيم من علامات الوضع: سماجة الحديث وكونه ممّا يُسخر منه، وبنى عليه قائلاً (ص ٥٦): «وبالجملة فكل أحاديث الديك كذب إلّا حديثاً واحداً: إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله فإنها رأت ملكاً». فقد رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم غنم...، ج ٣، ص ١٢٠٢، رقم ٣١٢٧، و**صحيح مسلم**، كتاب الذكر والدعاء، باب: استحباب الدعاء عند صياح الديك، ج ٤، ص ٢٠٩٢، رقم ٢٧٢٩. وقد اعترض شيخنا أبو غدة ـ رحمه الله ـ هذه الكلية بحديث: «لا تَسُبوا الديك فإنه يوقظ للصلاة» فقد صحح النووي إسناده، وصححه ابن حبان. ورواه أبو داود في **سننه** كتاب الأدب، باب ما جاء في الديك والبهائم، ج ٢، ص ٧٤٨، رقم ٥١٠١، و**أحمد في مسنده**، ج ٥، ص ١٩٢، رقم ٢١٧٢٣، وأبو حاتم محمد بن حبان، **صحيح ابن حبان**، بترتيب علاء الدين علي بن بلبان؛ تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ج ١٣، ص ٣٧، رقم ٥٧٣١.

في أحاديث المعجزات والكرامات التي تَوَافرت فيها صفات القبول مثلاً، فإنّها قد تبدو مخالِفة للعقل والواقع، ومع ذلك يُصَحّح المحدّثون أسانيدَها ويصدّقون بمتونها، وكما في أحاديث فضائل الأعمال والترغيب والترهيب التي يَتَساهل المحدّثون في روايتها والاعتماد عليها، وقد تبدو في بعضها مبالغات أو مجازفات وهي علامة من علامات الوضع عند ابن القيم، وهكذا.

وأُورِد هنا مثالاً على إحدى الكلّيات التي ذَكَرها مقلِّداً فيها العُقَيلي، ثمّ أَسوق طرفاً من كلام المحدّثين الآخرين فيها لبيان عمل المحدّث.

إحدى علامات الوضع في الحديث، ممّا ذكره ابن القيم: سماجة الحديث وكَوْنُه ممّا يُسخر منه، وذكر من أمثلته: أحاديث مَدْح بعض الأطعمة، ثمّ قال: «وأقرب ما جاء فيها حديث: أفضل طعام الدنيا والآخرة: اللحم. وقال العقيلي: لا يَصِحّ في هذا المتن عن النبي (ﷺ) شيء»[١٣٠].

والعقيلي رواه من حديث ربيعة بن كعب مرفوعاً، من طريق عمرو بن بكر السَّكْسَكي ثمّ قال: «ولا يُعرف إلّا به، ولا يَثبت في هذا المتن عن النبي (ﷺ) شيء»[١٣١]. وهذا النصّ ـ لا شكّ ـ مثال على نقد العقيلي للمتون، ولكن هذا المثال نفسه يطعن في المقياس الذي ذكره ابن القيم؛ إذ غيره من علماء الحديث لا يوافقون عليه، فالحديث رواه ابن ماجه[١٣٢] من طريق سليمان بن عطاء عن مَسْلَمة الجَزَري عن أبي مَشْجَعة عن أبي الدرداء مرفوعاً. قال الحافظ العراقي[١٣٣]: «إسناده ضعيف»، وقال السخاوي[١٣٤]: «سنده ضعيف وله شواهد»، وذكر منها حديث السَّكْسَكي وقال: «وهو ضعيف جدّاً». وقال السخاوي: «قال شيخنا ـ ابن حجر ـ: لم يتبين لي الحكم

(١٣٠) ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(١٣١) أبو جعفر محمد بن عمر العقيلي، **الضعفاء الكبير**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ج ٣، ص ٢٥٨.

(١٣٢) ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، الأطعمة، باب: اللحم، ٢/١٠٩٨.

(١٣٣) زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، **تخريج أحاديث الإحياء، مطبوع مع إحياء علوم الدين للغزالي** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٧١.

(١٣٤) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥)، ص ٢٤٢.

بالوضع على هذا المتن؛ فإنّ مَسْلمة غير مجروح، وابن عطاء ضعيف. قلت: وقد أفردت فيه جزءاً»، ثمّ أورد بعض الشواهد وقال: «وأصحّ من هذا كلّه قوله (ﷺ): فضل عائشة على النساء كفضل الثَّرِيد على سائر الطعام. أخرجه البخاري في **صحيحه**». وقال الشوكاني بعد أن ساق بعض طرق الحديث: «وليس في شيء من هذه الطرق ما يوجب الحكمَ بالوضع»[135].

ولم يكن الغرض هنا استيفاءَ تخريج الحديث وبيانَ حكمه، بل كان الهدف بيان طريقة المحدّثين في الحكم على الحديث ومنطقِهم الذي لم يستند إلى مقياس ابن القيم، وأمثلةُ هذا كثيرة عند ابن القيم لو رحنا نقارنها بكلام المحدّثين الآخرين، من السابقين عليه أو اللاحقين به.

بل إنّ ابنَ القيم نفسه مشى على اعتبار معنى الحديث السابق وتأييده في كتابه **زاد المعاد**، فقال: «فصلٌ في ذكر شيء من الأدوية والأغذية المفردة التي جاءت على لسانه (ﷺ) مُرتَّبة على حروف المعجم»، ثمّ ذكر في حرف اللام:

«لحم: قال الله تعالى: **﴿وأمددناهم بفاكهة ولحم ممّا يشتهون﴾**[136] وقال: **﴿ولحمِ طيرٍ مما يشتهون﴾**[137].

وفي **سنن ابن ماجه** من حديث أبي الدرداء عن رسول الله (ﷺ): «سيد طعام أهل الدنيا وأهل الجنة اللحم»، ومن حديث بُريدة يرفعه: «خير الإدام في الدنيا والآخرة اللحم»، وفي الصحيح عنه (ﷺ): «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»، والثريد: الخبز واللحم». ا.هـ

ثمّ ساق بعض الأقاويل التي تؤكّد هذا المعنى، ثمّ قال: «واللحم أجناس يختلف باختلاف أصوله وطبائعه فنذكر حكم كلّ جنس وطبعه ومنفعته ومَضَرّته»[138].

---

(١٣٥) محمد بن علي الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ١٦٨.

(١٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة الطور»، الآية ٢٢.

(١٣٧) **القرآن الكريم**، «سورة الواقعة»، الآية ٢١.

(١٣٨) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط ٢٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ج ٤، ص ٣٤٠.

الوجه الخامس

أنّ مصطلح الحديث «الموضوع» الذي بَحَث ابن القيم في علاماته مشى فيه على طريقة ابن الجوزي في توسيع معناه ودلالته[139]، وهذا واضح جدّاً في كتاب **المنار المنيف** فقد أورد فيه ابنُ القيم أمثلة على أحاديث هي كذب ـ وما أكثرَها ـ ، وأحاديث هي غلط كقوله: «ويشبه هذا [أي ما خالف صريح القرآن] ما وقع فيه الغلط من حديث أبي هريرة: خلق الله التربة يوم السبت...»[140].

كما أورد فيه أحاديث هي ضعيفة كما في حديث «مَنْ وسّع على عياله يوم عاشوراء وسّع الله عليه سائر سَنته»[141].

وحديث «السخيُّ قريب من الله، قريب من الناس، قريب من الجنّة...»[142]، بل بعضها حسنٌ كحديث: «للسائل حقّ وإن جاء على

---

(١٣٩) سبق أن شرحت «حقيقة الموضوع» عموماً وعند ابن الجوزي خصوصاً، ص ٩٥ ـ ٩٧ من هذا الكتاب.

(١٤٠) ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص ٨٤.

(١٤١) انظر الكلام عليه موسعاً في تعليق العلّامة أبي غدة رحمه الله على: المرجع نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(١٤٢) قال عنه ابن القيم ص ١٢٦: باطل، وقد رواه الترمذي في **سننه**، أبواب البر، باب ما جاء في السخاء، ج ٨، ص١٤٠ عن أبي هريرة، وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، في **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٦م)، ج ٣، ص ٢٧ عن عائشة، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، في **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ج ٧، ص ٤٢٨ عن جابر، وقال الدارقطني: «لهذا الحديث طرق لا يثبت منها شيء بوجه»، وقد ذكر في: الدارقطني، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، ج ٨، ص ٢١٨ الاختلاف فيه من جهة الرواة والأسانيد، وقال العقيلي في حديث أبي هريرة: «ليس لهذا الحديث أصل»، وقال ابن حبان: «الحديث غريب»، وقال ابن عدي في: أبو أحمد عبد الله بن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق يحيى مختار الغزاوي، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج ٣، ص ٤٠٣: «وهذا اختلف فيه على يحيى بن سعيد، وكل الاختلاف فيه عليه؛ ليس بمحفوظ»، وقال ابن حجر: «هذا الحديث ضعيف، والحكم عليه؛ بالوضع ليس بجيد». وقال الشوكاني: «قد روي هذا الحديث من طرق لا تقوم بها الحجة»، انظر: ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ج ٤، ص ٤١٧؛ والسخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، ص ٢٣٩، والشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، ص ٧٧. والغرض من إيراد هذا الخلاف بطوله بيان أن الاختلاف وقع في الحكم على الحديث من جهة الإسناد، وليس من جهة المتن.

فرس»[١٤٣]، وأورد أحاديث مختلفاً في وضعها: كأحاديث مسح الرقبة في الوضوء[١٤٤]، وأحاديث المنع من رفع اليدين في الصلاة عند الركوع والرفع منه[١٤٥]، وحديث طنين الأذن الذي أدرجه ابن القيم تحت علامة: «أن يكون الحديث بوصف الأطبّاء والطرقية أشبه وأليق»[١٤٦].

فمن الموضوع في كتابَي **الموضوعات** و**المنار المنيف**، بل في كتاب **الأباطيل** للجُوْرَقاني - وابنُ الجوزي بنى كتابَه عليه[١٤٧] - ما لم يُعرف بكذب راويه، بل عُلم انتفاءُ خبرِهِ، وإن كان صاحبه لم يتعمّد الكذب، بل أخطأ فيه. قال ابن تيمية: «وأمّا الغلط فلا يَسْلَم منه أكثر الناس، بل في الصحابة مَنْ قد يغلط أحياناً، وفيمن بعدهم. ولهذا كان فيما صُنِّف في الصحيح أحاديثُ يُعلم أنّها غلط، وإن كان جمهور متون **الصحيحين** ممّا

---

(١٤٣) رواه أبو داود في **سننه**، كتاب الزكاة، باب: حق السائل، ج ٢، ص ١٧٠، وأحمد، في **المسند**، ج ١، ص ٢٠١، ومالك في **الموطأ**، كتاب الصدقة، ج ٢، ص ٩٩٦ مرسلاً، وجوّد إسناده الحافظ العراقي، وحسّنه الحافظ العلائي. انظر تفاصيل ذلك في تعليق الشيخ أبي غدة على **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(١٤٤) انظر: ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص ١٢٠.

(١٤٥) انظر: المرجع نفسه، ص ١٣٧، والتعليق عليه. وانظر لزاماً: **شرح سنن ابن ماجه** للحافظ مُغُلْطاي، ج ٥، ص ١٤٥٦ - ١٤٧٤.

(١٤٦) ابن قيم الجوزية، المرجع نفسه، ص ٦٥، وقد قال بوضعه ابن الجوزي، وتبعه ابن القيم، وقال الهيثمي في: نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١٠، ص ١٣٨: «رواه الطبراني في **الثلاثة** و**البزّار** باختصار كثير، وإسناد الطبراني في **الكبير** حسن». قال عبد الرؤوف المناوي، في **فيض القدير شرح الجامع الصغير** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م)، ج ١، ص ٣٩٩: «وبه بطل قول مَنْ زَعَم ضعفه فضلاً عن وضعه، بل أقول: المتن صحيح؛ فقد رواه ابن خزيمة في **صحيحه**، باللفظ المذكور عن أبي رافع، وهو ممن التزم تخريج الصحيح. . .، وبه شنعوا على ابن الجوزي».

(١٤٧) صرّح بذلك: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، في **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرناؤوط ونعيم العرقسوسي، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ج ٢٠، ص ١٧٨، وقال ابن حجر العسقلاني، في **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١٠، ص ٣٠٦: «وقد وقفت على كتاب الجورقاني وتَرْجَمَه بالأباطيل، وهو بخط ابن الجوزي، وقد تَبِعه على ما ذَكر في أكثر كتابه في كتاب **الموضوعات**»، وقد نقل ابن الجوزي كلام الجورقاني في الأباطيل في مواضع كثيرة دون أن يصرّح، انظر مثلاً مقدمة محقق كتاب: الحسين بن إبراهيم الجورقاني، **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، ط ٤ (الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٢)، ج ١، ص ١١٢.

يُعلم أنّه حقّ»[148]. «لكن قد بيّن البخاري حالها في نفس الصحيح»[149].

وقد لقي هذا المسلك ـ أي توسيع إطلاق مصطلح «الموضوع» ـ انتقاداً كبيراً من المحدّثين اللاحقين، كابن الصلاح والذهبي وابن حجر والسخاوي والسيوطي وغيرهم...

الوجه السادس

أنّه رتّب علاماتِ الوضع على الشكل التالي: تكذيب الحسّ له، سماجة الحديث، مناقضة الحديث لِمَا جاءت به السنّة الصريحة، أن يُدَّعى على رسول الله (ﷺ) أنّه فعل أمراً ظاهراً وشهده الصحابة ثمّ اتّفقوا على كتمانه كزعم الرافضة الوصية لعلي (رضي الله عنه)، كون الحديث باطلاً في نفسه، كونه لا يشبه كلام الأنبياء، كونه يُحدَّد فيه وقوع حوادث في سنين معينة، كونه أشبه بكلام الطرقية والأطبّاء، كونه ممّا تقوم الشواهد الصحيحة على بطلانه، مخالفة الحديث لصريح القرآن، ركاكة ألفاظه وسماجتها، ما يقترن بالحديث من القرائن الدالّة على كذبه.

فسياقته للعلامات لا يبدو أنّها تجري على نظام محدّد، فلعلّه لم يقصد ترتيبها، فقد أخّر علامة «مناقضة القرآن» كثيراً، في حين أنّ أُولى علاماته تكذيب الحسّ، وقد تأمّلت كتاب ابن الجوزي هل فيه ما يؤيّد هذا الترتيب من أمثلة، فلم يتبيّن لي ذلك، ويبدو أنّ ابن القيم سردها عفواً، لكن ممّا يلفت النظر أيضاً أنّ أهمّ علامتين للوضع ـ عنده ـ هما: مخالفة الحديث للقرآن مخالفة صريحة، ومناقضة الحديث لما جاءت به السنّة الصريحة مناقضة بيّنة.

ففي العلامة الأولى ـ وهي مناقضة صريح القرآن ـ ذكر حديث مقدار عمر الدنيا وأنّه سبعة آلاف سنة، وأفاض في أنّ القيامة لا يعلمها إلّا الله، ثمّ قال: «ويشبه هذا ما وقع فيه الغلط من حديث أبي هريرة: خلق الله التربة يوم

---

(١٤٨) تقي الدين أحمد بن تيمية الحرَّاني، **مجموع الفتاوى**، اعتنى بها عامر الجزّار وأنور الباز ([القاهرة]: دار الوفاء، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٢٤٩.

(١٤٩) كما نَقَله شمس الدين أبو الخير محمد بن الجزري، في **المصعد الأحمد**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م) مطبوع في مقدمة **مسند أحمد**، ج ١، ص ٤٠، عن ابن تيمية، وعنه: محمد عبد الرشيد النعماني، في **الإمام ابن ماجه وكتابه السنن**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، ط ٦ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ١٠٣.

السبت. . . الحديث، وهو في **صحيح مسلم**[150]، . . . ومن ذلك: الحديث الذي يُروى في الصخرة وأنّها عرش الله الأدنى، تعالى الله عن كذب المفترين، ولمّا سمع عروة بن الزبير هذا قال: سبحان الله يقول الله تعالى: ﴿**وسع كرسيُّه السماوات والأرض**﴾[151] وتكون الصخرة عرشه الأدنى؟!»[152].

هذا كلّ ما ذكره ابن القيم تحت هذه العلامة، ولا يخفى ما في المثالين المذكورين من شدّة وضوح المخالفة فيهما، ممّا يدل على أنّ مراده تلك البَدَهيات، لا أنّ هذه العلامة مقياس عامّ، ولذلك حينما جاء إلى حديث مسلم في خَلْق التربة قال: «ويشبه هذا ما وقع فيه الغلط. . .»، ونصَّ على أنّ الغلط جاء فيه من قِبَل رفعه وهو موقوف على كعب الأحبار من قوله.

فكيف يمكن لابن القيم أن يعتبر هذه العلامة مقياساً عامّاً ولا يذكر سوى هذين الحديثين المكذوبين، مع كثرة ما قد يُوهم التعارضَ مع القرآن من الأحاديث ممّا زلّ به بعض المعاصرين[153]، ثمّ كيف يمكن أن يَعتبر ذلك مقياساً عامّاً وهو نفسه الذي عقد في **إعلام الموقّعين** فصولاً مطولة للسنّة مع القرآن[154]، وأنّها لا تعارضه، وأنّها بيان له، وأنّها تزيد عليه أحكاماً وتشريعات؟!.

وفي العلامة الثانية ـ وهي مناقضة السنّة مناقضة بيِّنة ـ أوضح أنّ

---

(150) مسلم، **الصحيح**، ج ٤، ص ٢١٤٩، رقم ٢٧٨٩، وقد دفع عدد من المعاصرين الإشكال عنه، وأثبتوا صحته، منهم: عبد الرحمن المعلمي، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلل والمجازفة**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)، ص ١٨٥ وما بعدها؛ ونهاد عبد الحليم وسعد المرصفي، في: **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية** (الكويت)، العدد ١٩ (١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م)، وعبد القادر بن حبيب الله السندي، في: **مجلة الجامعة الإسلامية**: العدد ٤٩ (محرم ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، والعددان ٥٠ ـ ٥١ (ربيع الآخر ـ رمضان ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

(151) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٥.

(152) ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص ٨٠ ـ ٨٦.

(153) انظر ـ مثلاً ـ مبالغة ابن القيم في تقوية حديث «أطيط العرش»، الذي يُوهم التشبيهَ، وفيه: «إن عرشَه [أي الله سبحانه] على سماواته لَهَكذا ـ وقال بأصابعه مثل القبة عليه ـ وإنه لَيَئِطُّ به أطيطَ الرحل بالراكب»، وذلك في بعض كتبه **كاجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، وحاشيته على سنن أبي داود. انظر: **سنن أبي داود**، السنة، باب: في الجهمية والمعتزلة، ج ٢، ص ٦٤٤، رقم ٤٧٢٦.

(154) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٣٠٧.

المناقضة التي يعنيها هنا هي تلك الأمور العامّة البدهيّة في نظام الشريعة، فقال: «كلّ حديث يشتمل على فساد أو ظلم أو عَبَث أو مدح باطل أو ذمّ حقّ أو نحو ذلك: فرسول الله (ﷺ) منه بريء»[155]، وهذا يعني أنّ ابن القيم لا يقول بمطلق هذه العلامة أو هذا المقياس ـ كما يسمّيه بعض الباحثين ـ؛ فإنّه لم يذكر سوى مثال واحد على هذه العلامة يوضح المعنى الذي شرحه، فقال: «ومن هذا الباب: أحاديث مدح مَن اسمه محمّد أو أحمد، وأنّ كلّ من يُسمّى بهذه الأسماء لا يدخل النار. وهذا مناقض لما هو معلوم من دينه (ﷺ): أنّ النار لا يُجار منها بالأسماء والألقاب، وإنّما النجاة منها بالإيمان والأعمال الصالحة.

ومن هذا الباب أحاديث كثيرة عُلِّقت النجاة من النار بها، وأنّها لا تمسّ مَنْ فعل ذلك. وغايتها أن تكون من صغار الحسنات، والمعلوم من دينه (ﷺ) خلاف ذلك، وأنّه إنّما ضَمِن النجاة منها لِمَن حقّق التوحيد»[156].

هذا كلُّ ما ذَكَره ابن القيم تحت هذه العلامة، ولا يخفى أنّ هذه العلامة يمكن أن يدخل تحتها أحاديث كثيرة جدّاً، بعضها فيه تعارض، وبعضها ادُّعِيَ فيه التعارض، وخصوصاً أنّ كتاب **الأباطيل** للجُوْرَقاني مثال واضح على ذلك؛ فقد خصّصه مصنِّفه لهذا الغرض، وانتقده اللاحقون بسببه ممّا سنفصّل فيه لاحقاً[157]. لكن ابن القيم واضحٌ في أنّه يعني تلك البدهيات التي لا تخفى على أحد.

وممّا قد يَرِد على ابن القيم في قاعدته الأخيرة حديث **الصحيحين**: «إذا أمّن الإمام فأمّنوا؛ فإنّه مَنْ وافَقَ تأمينُه تأمينَ الملائكة غُفر له ما تَقَدّم من ذنبه»[158]، فقد رتّب المغفرة الكاملة لكلّ ما تَقَدّم من الذنوب على مجرّد الجهر بالتأمين وموافقة تأمين الملائكة، وهي من صغار الأفعال والحسنات!، وابن القيم لا يردّ هذا، ولا يقيسه بأي مقياس آخر سوى صحّة الإسناد.

---

(١٥٥) ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص ٥٧.

(١٥٦) المرجع نفسه، ص ٥٧.

(١٥٧) الفصل السادس من هذا الكتاب، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٩.

(١٥٨) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب صفة الصلاة، باب: جهر الإمام بالتأمين، ج ١، ص ٢٧٠، رقم ٧٤٧، ومسلم في **صحيحه**، كتاب الصلاة، باب: التسميع والتحميد والتأمين، ج ١، ص ٣٠٧، رقم ٤١٠.

وبهذه الإفاضة بَانَ أنّ ما ذكره ابن القيم لا يعدو كونه توسيعاً لـ «علامات» الوضع في الحديث بأثرٍ من علمِ أصول الفقه، وليس «مقاييس» يُعرض عليها كلّ حديث من الأحاديث، وإن كان بعض تلك العلامات والقرائن يُضَمّ ـ وفق صنعة المحدّث ـ إلى نقد الإسناد، بحيث يكون النقد شاملاً للسند والمتن معاً في ردّ الحديث، وقد تقدّم أنّ كذب الراوي أو تهمته بذلك لا تكفي ـ وحدها ـ للحكم بالوضع، بل لا بدّ من قرينة أخرى أو علامة، وهذه قد تكون في المتن.

الوجه السابع

أنّه يبقى محلّ الإشكال في كلام ابن القيم في إقراره إمكانَ النظر إلى المتن دون الإسناد، وبناء الحكم عليه بالاستناد إلى تلك الأمور الكلّية التي ذكرها ممّا يَعرض للمتون، وهذا في غاية الإشكال بالنسبة إلى صنعة المحدّث، وما من قائلٍ به بإطلاق، فحتّى ابن القيم نفسه وابن الجوزي لا يقولان به بإطلاق، وهذه مسألة بحاجة إلى تفصيل أسوق كلام ابن القيم ثمّ أوضحها.

قال ابن القيم رحمه الله: «وسُئلت هل يمكن معرفة الحديث الموضوع بضابط، من غير أن يُنظر في سنده؟. فهذا سؤال عظيم القدر، وإنّما يَعلم ذلك من تَضَلَّع في معرفة السنن الصحيحة واختلطت بلحمه ودمه، وصار له فيها مَلَكةٌ، وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار، ومعرفة سيرة رسول الله (ﷺ) وهديه فيما يأمر به وينهى عنه، ويخبر عنه ويدعو إليه، ويحبّه ويكرهه ويشرّعه للأمّة؛ بحيث كأنّه مخالط للرسول (ﷺ) كواحد من أصحابه.

فمثل هذا يَعرف من أحوال الرسول (ﷺ) وهديه وكلامه وما يجوز أن يخبر به وما لا يجوز: ما لا يعرفه غيره. وهذا شأن كل مُتّبع مع متبوعه، فإنّ للأخصّ به الحريص على تتبُّع أقواله وأفعاله من العلم بها والتمييز بين ما يصحّ أن يُنسب إليه وما لا يصحّ: ما ليس لِمَن لا يكون كذلك، وهذا شأن المقلّدين مع أئمّتهم، يَعرفون أقوالهم ونصوصهم ومذاهبهم والله أعلم»(١٥٩).

---

(١٥٩) ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص ٤٣ ـ ٤٤.

ثمّ ساق جملة أحاديث موضوعة ونَقَدها من جهة رواتها فقط، وأشار ـ على وجه الإجمال ـ إلى أنّ فيها مجازفاتٍ قبيحةً باردة، ثمّ قال: «ونحن ننبّه على أمور كلّية يُعرَف بها كونُ الحديث موضوعاً»[١٦٠].

ولا شكّ أنّ السائل ليس من أهل الصنعة؛ لأنّ الإسناد أساس علم المحدّث وصنعته، وإنّما الغرض من تلك العلامات تمكين غير العالم بالأسانيد من الإمساك ببعض القواعد العامّة التي تعصمه من التصديق بما لا يَثبت مثله أو بما يناقض أصلاً من أصول الشرع. ومحلّ هذا النظر إلى المتن فقط هو في القليل من الحديث الذي يكون ظاهر البطلان ولا يحتاج بطلانه إلى إثبات بالنظر إلى إسناده؛ لافتضاح أمره، وفيه تندرج ممارسات ابن الجوزي في الغالب، وكذلك علامات ابن القيّم.

والسبب الرئيس في ذلك يَرجع إلى أنّ أحوال الرواة وما يَعرض لهم من أمور العدالة، والضبط ـ وهو للإسناد والمتن معاً ـ ، ثمّ ما يَعرض للأسانيد والمتون من شذوذ وعلّة، أكثر انضباطاً من النظر إلى المتون وحدها، وذلك يرجع إلى أنّ هذه الرؤية النقدية المتكاملة تحقّق أمرين لا غنى بأحدهما عن الآخر: صحّة النسبة، بمعنى أنّ هذا القول صدر فعلاً عن قائله، وصحّة المعنى، بمعنى أنّ هذا القول منسجمٌ مع نصوص الوحي ونظام الشريعة، ومن هنا لم يكن يغني أحدهما عن الآخر في الجملة.

غير أنّ ثمّة سبباً آخر يجب التيقُّظ له هنا، وهو أنّ النظر في المتون ـ وحدها ـ وفقه محتواها: مُضطَرَبُ العقول والأنظار؛ لِمَا يَعرض لها من التأويلات، فتختلف في دَرْكها الأفهام بتفاوت قُدرات الناظرين، هذا إذا استثنينا تلك البدهيات التي أشرتُ إليها، ولهذا نجد اختلافاً كبيراً في وجوه الاستدلال بكثير من الأحاديث بين الفقهاء لاعتبارات عدّة، أهمّها الخلاف في وجوه الاستدلال ومراتب الأدلّة ونوع الدلالة، كما نجد اختلافاً ظاهراً بين المحدّثين أنفسهم بين حاكمٍ وحاكم، يكون أحدهما متساهلاً في الحكم بالتضعيف والوضع متشدّداً في الجرح، والآخر متوسّطاً في القدح؛ «وذلك أنّ كلّ طبقة من النقّاد لا تخلو من متشدّد ومتوسّط»[١٦١]، وقد ذكروا من

---

(١٦٠) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(١٦١) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، حققه =

المشدِّدين في باب الجرح والوضع: ابن الجوزي، «فكم من حديث صحيح أو حسن مُخْرَجٍ في الصحاح: حَكَم بوضعه أو ضعفه، وكم من ثقة مقبولٍ عند النقّاد ضعّفه وقَدَحه... فهو ضرَب المثل في باب الإفراط!. قلّ مَنْ جاء بعده إلّا تَعَقّبه وخطّأه، ولم يَقتدِ به في صنعه إلّا من اختار التشدُّد [في الجرح] والتساهل [في الحكم بالضعف أو الوضع] وسلك مَسلكه»[١٦٢].

والاختلاف في هذا العلم طبيعي؛ إذ مبناه على الاجتهاد كالفقه وغيره من العلوم.

ومن أمثلة هذه المسألة:

«حديث أنّ رسول الله (ﷺ) سأل ربّه أن يُحْيِيَ أبويه فأحياهما له وآمنا به ثمّ أماتهما»[١٦٣]، فقد حَكَم بوضعه من الأئمّة: الدارقطني (٣٨٥هـ) والجُوْرَقاني (٥٤٣هـ) وابن الجوزي (٥٩٧هـ) وابن دِحية (٦٣٣هـ) وابن ناصر الدين (٨٤٢هـ)، في حين حكم آخرون بضعفه فقط. قال السيوطي: «حديث الإحياء خالف ابنَ الجوزي فيه كثيرٌ من الأئمّة والحفّاظ، فذكروا أنّه من قسم الضعيف الذي تجوز روايته في الفضائل والمناقب لا من قسم الموضوعات، منهم الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي والحافظ أبو القاسم بن عساكر، والحافظ أبو حفص بن شاهين (٣٨٥هـ)، والحافظ أبو القاسم السهيلي (٥٨١هـ) والإمام القرطبي (٦٥٦هـ) والحافظ محبّ الدين الطبري (٦٩٤هـ)، والعلّامة ناصر الدين بن المنير (٦٨٣هـ) والحافظ فتح الدين بن سيّد الناس (٧٣٤هـ)»[١٦٤]. وقال أيضاً: «وقد نظرنا فَوَجدنا العلل التي علّل

= وعلق عليه مسعود عبد الحميد السعدني ومحمد فارس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص ١٦٤.

(١٦٢) أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط ٣ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٤)، ص ١٦٣ - ١٧١. وما بين معقوفتين زيادة مني للإيضاح.

(١٦٣) رواه عن عائشة الخطيب البغدادي في **السابق واللاحق**، والدارقطني وابن عساكر كلاهما في **غرائب مالك**، وابن شاهين في **الناسخ والمنسوخ**، والمحبّ الطبري في **سيرته**، وأورده السهيلي في **الروض الأنف**، ج ١، ص ٨٢ من وجه آخر بلفظ آخر وإسناده ضعيف. كما قال السيوطي في **الدرج المنيفة في الآباء الشريفة**، ص ٥٢ (مطبوع مع **السبل الجلية في الآباء العلية** الآتي).

(١٦٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **السبل الجلية في الآباء العلية**، تحقيق محمد عزب (القاهرة: دار الأمين، ١٩٩٣)، ص ٢٧.

بها الفِرْقةُ الأولى كلّها غير مؤثّرة، فلذلك رجّحنا قول الفرقة الثانية»[١٦٥].

فهذا الاختلاف في الحكم على حديثٍ بهذا الإسناد والمتن الغريب الذي يَنطبق عليه ـ بوضوح ـ مقياسُ بعض المعاصرين في أنّه مخالف للواقع وسنن الحياة أو للعقل أو ما شابه ذلك مع ضعفِ سنده، يُشكّك في صحّة استعمال تلك المقاييس من قِبَل هذا العدد من الحفّاظ والأئمّة الذين ارتفعوا بالحديث إلى مرتبة الضعيف، وحتى الذين قالوا بوضعه استندوا في حكمهم ابتداءً إلى الإسناد وأحواله[١٦٦]. فالمعجزات لا تقاس بتلك المقاييس، والحكم فيها للإسناد.

أمّا بخصوص النظر إلى متن هذا الحديث، فإنّه مثال كذلك على اختلاف الأنظار، ممّا يُشكّك أيضاً في اعتبار المحدّثين للمقاييس التي سمّاها بعض المعاصرين.

فمن الفرقة الأولى التي حكمت بالوضع، علّق ابن الجوزي قائلاً: «ما أبلهَ مَن وضع هذا؛ لأنّ الإيمان بعد الإعادة لا ينفع. قال محمّد بن طاهر المقدسي: أحاديث إبراهيم بن محمد الخواص إسناداً ومتناً موضوعة»[١٦٧]. وواضح أنّ الاحتكام هنا لجهة المتن وقع من ناحيتين:

ناحية إحدى قواعد الشريعة في أنّ أبواب الإيمان والتوبة مفتوحة ما لم يُغَرْغِر العبد ويحتضر، وقد جاءت في هذا المعنى آيات وأحاديث عدّة.

والناحية الثانية: أنّ الراوي رُمي بالكذب، فانتُقدت أحاديثه من جهة عدالته، ومن جهة نكارتها. والناحيتان تتكاملان لتُشكّلا منهج المحدّث في نقد المتون والأسانيد، وتؤهّلا للحكم بالوضع لتهمة الراوي بالكذب، مع وجود علامة من علامات الوضع أو قرينة من قرائنه.

---

(١٦٥) قاله في رسالته: **التعظيم والمنّة**، كما في: اللكنوي، **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، ص ١٨٠.

(١٦٦) انظر مثلاً: ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ١، ص ٣٤٥ (كتاب ذكر جماعة من الأنبياء والقدماء).

(١٦٧) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٤٦. وابن الجوزي هنا يتحدث عن حديث ابن عمر (رضي الله عنه) في إحياء أبَوي النبي (ﷺ) وإسلامهما، وهو مروي من طريق الخواص هذا، ولم يذكر ابن الجوزي سوى هذا الحديث في الباب.

ومن الفرقة الثانية التي اكتفت بتضعيفه: السهيلي، فقد قال بعد إيراد الحديث: «والله قادر على كلّ شيء، وليس تَعجز رحمته وقدرته عن شيء، ونبيه عليه الصلاة والسلام أهلٌ أن يختصّه بما شاء من فضله، ويُنعِم عليه بما شاء من كرامته»(١٦٨).

وقال السيوطي: «وقد مال إليه [أي الحديث]، ابن شاهين والمحبّ الطبري والسهيلي مع ضعفه، وهكذا القرطبي وابن المنير، ونقله ابن سيّد الناس عن بعض أهل العلم، وقال به الصلاح الصفدي في نظمٍ له، والحافظ شمس الدين بن ناصر الدين الدمشقي في أبيات له، وجعلوه ناسخاً لِمَا خالفه من الأحاديث لِتَأخُّره، ولم يُبالوا بضعفه؛ لأنّ الحديث الضعيف يُعمل به في الفضائل والمناقب وهذه مَنقبة.

وقد أيَّد بعضهم هذا الحديثَ بالقاعدة التي اتّفقت عليها الأمّة: أنّه ما أوتي نبيٌّ معجزةً أو خَصِيصة إلّا أوتي نبيُّنا (ﷺ) مثلها، وقد أحيا الله تعالى لعيسى عليه السلام الموتى من قبورهم، فلا بدّ أن يكون لنبيّنا (ﷺ) مثلُ ذلك، ولم يُروَ من هذا النوع إلّا هذه القصة فلم يُستبعد ثبوتها... ولا شكّ أنّ من الطرق التي يُعضد بها الحديث الضعيف: موافقته القواعدَ المقرّرة»(١٦٩).

فكلام السهيلي ينفي مقياس منافاة الحديث للعقل كما لا يخفى، وكذلك إدراج بعضِهم الحديثَ ضمن المعجزات والخصائص النبوية يؤكّد استبعاد مقياس العقل، وقد سلك هؤلاء مسالك حديثية من باب: القول بالحديث الضعيف في المناقب، وأوجه تقويته بموافقته قواعدَ الشرع لدفع تَوَهُّم مخالفته لها كما حكت الفرقة الأولى، والقول بالنسخ فيما ثَبَت في معارضته.

وليس من غرض البحث هنا ـ كما لا يخفى ـ الانتصار لإحدى الفرقتين، أو بحث المسألة وترجيح قولٍ فيها، بل الاستدلال لمنهج النقد الحديثي.

---

(١٦٨) السهيلي، **الروض الأنف**، ج ١، ص ٨٢.

(١٦٩) السيوطي، **الدرج المنيفة في الآباء الشريفة**، ص ٥٢ ـ ٥٣ (مطبوع مع **السبل الجلية**). وانظر نحوه مختصراً في: السيوطي، **السبل الجلية في الآباء العلية**، ص ٣٠.

٤ ـ كتاب «مقاييس نقد متون السنة»

أفرد أحد المعاصرين دراستين للحديث عن «مقاييس نقد المتون»[١٧٠] فمن المهمّ مناقشته، وبيان الخلل الذي حفّ بدراسته لمناسبة المقام ولتعويل بعض الكتّاب عليه، فقد وقع له اضطراب في توصيفه لمقاييس المحدّثين، سنقف عليه موجزاً من نصوصه.

فهو يُثبت بداية أنّ مقاييس المحدّثين غير واضحة، فيقول: «وكانت مقاييس المحدّثين في نقد المتون غير واضحة لمن يطالع كتبهم ومصنفاتهم فلم يُفْرِدوها بالتدوين، وليس في ذلك ـ فيما أعلم ـ غير كتاب ابن القيم، مع أن كتب العلل من الكثرة بمكان، لذا رأيت أن أوضح مقاييسهم في نقد المتون»[١٧١]، ولذلك فهو يحاول «أن يستنتج تلك المقاييس التي كانت تَحكم عملهم من خلال النصوص القليلة التي استخرجناها من ثنايا كلامهم»[١٧٢]. وهو هنا لا يحدّد مَنْ هم المحدّثون الذين يقصدهم، إذ إنّه لم يأت بنصّ واحد قديم لإمام من أئمّة النقد المتقدّمين، فكلّ اعتماده على ابن الجوزي وابن القيّم وغيرهما من المتأخّرين ممَّن كَتَب في الموضوعات.

ومع أنّه لا يَرجع إلى كتب المتقدّمين الأصول في منهج النقد، يحكي عن المتقدّمين قائلاً: «وقد سلك المتقدّمون في نقد السنّة طريقين: أحدهما نقد السند،... والثاني: نقد المتن،... وقد كانت عناية المحدّثين بالشقّ الأوّل كبيرة جدّاً،... أمّا الشقّ الثاني فإذا جعلنا كتب اختلاف الحديث وتأويل مشكله أحد مظاهره، فلا شكّ أنّهم اعتنوا بهذا الأمر وكتبوا فيه، لكنّه ليس كلّ هذا الشقّ بل هو جزء منه، أمّا بقية الأجزاء: كالنظر في مناقضة متن الحديث للقرآن أو لأصل من أصول الشريعة أو للتاريخ المعلوم إلى آخر المقاييس المعتبرة في نقد المتون، فلا نكون مجانبين للحقيقة إذا قلنا إنّ اهتمامهم بهذا الجانب كان أقلَّ بالنسبة إلى اهتمامهم بنقد الأسانيد».

(١٧٠) المقصود مسفر الدميني وقد صنّف **مقاييس نقد متون السنّة**، و**مقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنّة**.

(١٧١) الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ٦.

(١٧٢) المرجع نفسه، ص ١١٤.

فهو قد أطلق عن المتقدّمين أنهم مسلّمون بهذه المقاييس دون أن يورد دليلاً، وأنّ اهتمامهم بها أقلّ من اهتمامهم بالإسناد، وهذه المقاييس المسلّمة لديه، والتي هي أقلّ اهتماماً، «تَنَبَّه» ـ واللفظ له ـ إلى أهمّيتها المحدّثون، واستعملوها في «مواضع كثيرة»، «لكن ذلك الاهتمام لم يصل بهم إلى مرحلة إفراد تلك النتائج بكتب مستقلّة كإفرادهم لكتب العلل ـ في الأسانيد ـ بكتب مستقلة»[١٧٣].

ومع أنّ المقاييس غير واضحة، وأنّه لا يوجد سوى نصوص قليلة توضحها، وأنّ اهتمامهم بها قليل، وأنّهم تنبّهوا لأهمّيتها، واستعملوها في مواضع كثيرة، فإنّ صاحبنا يصل إلى نتيجة متيقّنة عنده، يقول فيها: «إنّ المحدّثين اتّخذوا من عرض الحديث على كتاب الله منهجاً ومقياساً يَرُدّون به ما خالفه وعارضه»[١٧٤]، و«إنّ استعمال المحدّثين لهذا المقياس أمر مؤكّد وإن كانوا يختلفون في مدى تطبيقه على الأحاديث»[١٧٥].

وهذا الأمر المؤكّد المنسوب إلى عامّة المحدّثين، الذي يختلفون في تطبيقه، يختلفون كذلك في مدى الثقة به وبكونه مقياساً صالحاً للركون إليه، يقول: «أمّا مدى ثقتهم في نتائجها فلا شكّ أنّ الذين أصّلوا تلك المقاييس يثقون في نتائجها ويأخذون بها، أمّا غيرهم فيصعب الحكم عليهم بشيء لأنّنا لم نجد لهم تأصيلاً ولا أمثلة»[١٧٦]. بل يزيد الأمر اضطراباً بقوله: «لا أبرئ كثيراً من المحدّثين من اهتمامهم بالأسانيد وعدم الاعتناء بالنظر في المتون وفحصها بمقاييس الحقّ والعدل والعقل أيضاً»[١٧٧].

هذا الاضطراب وقع له في إثبات أصل المقاييس ومدى الثقة بها، وكونها من منهج المحدّثين.

وثمّة اضطراب آخر وقع له يتعلّق بمجال تطبيق تلك المقاييس، فهو

---

(١٧٣) الدميني، **مقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنة من خلال كتابه الموضوعات**، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٧٤) الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ١١٩.

(١٧٥) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(١٧٦) الدميني، **مقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنة من خلال كتابه الموضوعات**، ص ٢٠ ـ ٢١.

(١٧٧) الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ٢٤٢.

يقرّ أولاً بأنّ استعمال المقاييس وقع ـ عند مَن نَقَل عنهم وهم كلّهم متأخّرون ـ في أحاديث لم تثبت أسانيدها أصلاً.يقول: «أمّا حصر استعمالهم لتلك المقاييس عند وجود ضعف في إسناد الحديث، فهذا ما نلحظه من تتبُّع أحكام كثير من المحدّثين ـ الذين كتبوا في الموضوعات ـ فلا نجده يحكم على متنٍ بعدم الصحّة إلّا بعد بيان عدم صحّة إسناده، وهذا يُشعِر بقلّة الثقة في نتائج استعمال مقاييس نقد المتون»[١٧٨]. ويكرّر التأكيد نفسه، فيقول: «لكنّا نلاحظ في تلك الأحاديث التي حَكَم عليها ابن الجوزي بالوضع إعمالاً منه لهذا المقياس: سُقمَ أسانيدها، ولم نر فيها حديثاً حُكم على إسناده بالصحّة»[١٧٩]، ويقول أيضاً: «ابن الجوزي في كلّ الأمثلة المتقدّمة نَقَد الأحاديث أوّلاً من جهة أسانيدها ثمّ عقّب على ذلك بنقدها من جهة متونها»[١٨٠]، بل يعمّم فيقول: «كلّ مَنْ يتكلّم من المحدّثين عن حديثٍ ما، ينقده من جهة إسناده أولاً، ولا يتعرّض للمتن إلّا عقب انتهائه من نقد الإسناد»[١٨١].

ومع أنّه يؤكّد هذه الحقيقة مرّاتٍ، يذهب إلى القول: «الذي انتهيتُ إليه من مطالعة كلام ابن الجوزي في هذا الأمر أنّ إعمال هذا المقياس شامل لأنواع الأحاديث الصحيحة الأسانيد أو الضعيفة أو الحسنة»[١٨٢]!، دون أن يُبرهن على ذلك من كلام ابن الجوزي نفسه وتطبيقاته، وقد سَبَق أنْ أوضحت منهج ابن الجوزي في كتابه، ومحلَّ الإسناد من نَقده للمتون، وأنّه هو نفسه يُقرِّر طريقة المحدّثين في انتقاد المتون من خلال الأسانيد[١٨٣].

الاضطراب الثالث الذي وقع له، كان من جهة فهم العلاقة بين السند والمتن في منهج المحدّث، فقد سبق أنْ أقرّ بأنّ نقد المتون جاء في تطبيقات المحدّثين الذين رجع إليهم بعد نقد الأسانيد، لكنّه رَجَع فقال: «إنّ نقد

---

(١٧٨) الدميني، **مقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنة من خلال كتابه الموضوعات**، ص ٢١.

(١٧٩) المرجع نفسه، ص ٥١.

(١٨٠) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(١٨١) الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ٢٤١.

(١٨٢) الدميني، **مقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنة من خلال كتابه الموضوعات**، ص ٥١.

(١٨٣) ص ١٠٣ من هذا الكتاب.

المتن يستدعي غضّ النظر عن الإسناد قليلاً فيُنقد المتن ويُحكم عليه بما يستحقّ، سواء كان بمقاييس الإسناد صحيحاً أو ضعيفاً»[١٨٤]، وهذا الإسناد الذي يغضّ النظر عنه قليلاً، يؤكّد ضرورته في مكان آخر فيقول: «فالقول المنسوب إلى الرسول (ﷺ) إذا لم يكن له إسناد فلا قيمة له البتّة»[١٨٥]، ويَخلص إلى نتيجة مُفادها: «إذن فالإسناد والمتن متشابكان يصعب الفصل بينهما بل يستحيل، فالحكم على إسناد ما بالضعف يستدعي الحكم على المتن من ذلك الطريق بالضعف أيضاً، ولا يُحكم على متن ما بالشذوذ أو الضعف إلّا وفي إسناده خلل ما»[١٨٦]، ثمّ يبلغ تناقضُه أن يصرّح بعكس ما طالب به من غضّ النظر عن الإسناد قليلاً، فيقول: «الاهتمام بالمتن لا يكون إلّا بعد التوثّق من إسناده»[١٨٧].

وقد وَجَدَ الخطأ إليه سبيلاً من طريقين: الأولى: لغته غير العلمية أحياناً، فهو دوماً يتحدّث عن «المحدّثين» ـ عموماً ـ من دون أن يراعي اختلاف المحدّثين فيما بينهم بحسب التاريخ بين متقدّمين ومتأخّرين، بين أئمّة نُقّاد يُرجع إليهم في إدراك ملامح المنهج النقدي لكونهم أهلَ اصطلاح، وبين متأخّرين أصحاب اختيارات واجتهادات نظرية، وبعضهم خلط مذاهب أهل الحديث بمذاهب أهل الأصول[١٨٨]، ولذلك فإنّه تارة يتحدّث عن «المحدّثين» الذين لهم مقاييس مؤكّدة عنده، وأخرى يتحدّث عن «كثير من المحدّثين» لم يلتفتوا إلى نقد المتون بحسب رأيه.

الطريق الثانية التي وقع من قِبَلها في الخطأ: أنّه لا يرجع إلى المصادر الأصول في النقد لاستكشاف المنهج، وعند التحقيق نجد أنّ عمدته على كتابي ابن الجوزي وابن القيم، فعليهما بنى كتابه فيما يخصّ منهج المحدّثين، وهذا فيه من القصور والاقتصار ما أدّى إلى التورّط في التعميم ووقوع تلك الأخطاء، بل إنّ لديه أخطاء أخرى ترجع إلى عدم الدقّة في

---

(١٨٤) الدميني، **مقاييس نقد متون السنة**، ص ٥٥.

(١٨٥) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(١٨٦) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(١٨٧) المرجع نفسه، ص ٥١.

(١٨٨) تَقَدّمت الإشارة في القسم الأول إلى أنّ المعاصرين عموماً ممّن كتبوا في نقد المتن، أو في الحديث الموضوع، ينسبون علامات الوضع إلى المحدّثين، وقد أوضحتُ أنّها علامات للأصوليّين أخذها عنهم متأخّرُو المحدّثين في كتب المصطلح.

الفهم عن المحدّثين وعدم التمرّس بصناعتهم، وتارة يخلط بين منهج المحدّث ورأيه الشخصي في مسائل تطبيقية لا يصلح فيها الرأي؛ لأنّها حكاية عن منهج قوم تحتاج إلى مطابقة الواقع التطبيقي[١٨٩]، وكان عليه الاعتماد على كتب العلل والرجال، **كعلل الرازي** و**ابن المديني** و**الترمذي** و**الخلال**، و**الكامل**
و**الكامل** لابن عدي، و**الضعفاء** للعقيلي، وغيرها.

أمر أخير يجب التنبيه إليه، يرجع إلى مفهوم المقياس كما شرحتُه، وهو أنّ المقياس منضبط ومطّرد في الغالب، وهذا ما لم يتحقّق في ما قال المعاصرون إنّها «مقاييس المحدّثين»، من ذلك أنّ أحد المقاييس التي ذكرها صاحب **مقاييس نقد متون السنّة** لردّ الحديث: اشتمال الحديث على أمر منكر أو مستحيل، ثمّ اضطرّ إلى استثناء أحاديث المعجزات والكرامات «من أن يَجري عليها هذا المقياس متى ثبتت بطرق صحيحة»[١٩٠]، فعاد إلى الإسناد!.

---

(١٨٩) من ذلك مثلاً أنّه يقول في **مقاييس نقد متون السنّة**، ص ٥١: «والعلّة غالباً ما تكون في الإسناد، أمّا الشذوذ فيكون في المتن، وقد يقع في الإسناد، وإن كنت أعتبره غالباً ما يقع في المتن»! ويقول (ص ١٤٩) عن التصحيف: «وهذا يكثر في تصحيفات الأسانيد ويقلّ في المتون»، مع أنّ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني يقول في **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق نور الدين عتر، ط ٣ (دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠)، ص ٩٧: «وأكثر ما يقع في المتون»، والدميني يناقض نفسه في ص ١٥١ ـ ١٥٣ فيحكي شروطاً لمعرفة التصحيف تدلّ على أنه يقع في المتون، وإلّا فما معنى اشتراط العلم باللغة واشتقاقاتها ولغات القبائل؟!. وانظر أمثلة لخلطه الرأيَ الشخصي بمنهج المحدّثين في **مقاييس نقد متون السنّة**، ص ١٩٧ و٢١١، و**مقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنة من خلال كتابه الموضوعات**، ص ٣٣.

(١٩٠) الدميني، **مقاييس نقد متون السنّة**، ص ٢٢١. وانظر لِعَدم انضباطه في تطبيق المقاييس: ص ١٢٨، ٢١٦، ٢٢١، ٢٣٠ و٢٣٣.

خلاصـة الفصـل

محصول الكلام في هذا الفصل ومباحثه الثلاثة أنّ الدراسات التي تناولت «نقد المتون» لم تحدّد مفهوم المقياس، ولذلك تَوَجّه النقد إلى بعض أحكامها وتطبيقاتها، وقد حدَّدتُ مفهوم المقياس ـ في ضوء كلام اللغويّين ـ بالقواعد الكلّية المُستَنبطة من استقراء صنيع المحدّثين وطرائقهم، والقوانين المبنية عليها، فالمقياس أصل عامٌّ منضبط في الغالب، وإن كان في استعمال لفظ «المقاييس» بعض التَّجَوُّز بالنسبة إلى منهج المحدّث؛ لأنّني أطلقتها على مسالك التعليل، والتعليل أمر فيه تعقيدٌ يَعْسُر الجزم اليقيني به، وقد يختلف فيه الاجتهاد في صنعة المحدّث.

أمّا ما سُمِّي مقاييس الصحابة، فمنها ما ثبت، ومنها ما لم يثبت، فثَبت أصل فكرة عَرْض بعض الصحابة الحديثَ على القرآن، وعلى السنّة المعروفة، ولم يثبت مقياس عرض الحديث على العقل. ولم يتمّ تحرير مفهوم «العرض» ـ عند الصحابة ـ ، وقد حرَّرته بأنّه مقابلة الحديث بالقرآن وهذا لا إشكال فيه، وإنّما يقع الإشكال في ردّ الحديث بمجرّد المعارضة؛ لأنّ المعارضة محلّ اجتهاد، فقد يعوّل عليها بعضهم، في حين يرى بعضٌ آخر أنّه لا تعارض ويجيب عن الإشكال، وهو الغالب.

وقد تَبيَّن من تَتَبُّع موقف النقّاد المحدّثين من المتون المنتَقَدة أنّ العمدة ـ عندهم ـ على صحّة النقل، والجَزْم بالرواية، وقد تَأَكَّدت لديهم صحّةُ النقل من خلال موافقة الراوي لغيره من الصحابة وغيرِ ذلك.

ومَنْشَأُ الخطأ في كتابات المعاصرين أنّهم فَزِعوا إلى كتابَي **الموضوعات** لابن الجوزي، و**المنار المنيف في الصحيح والضعيف** لابن القيم، وجَعَلوا ما فيهما علامةً على منهج المحدّثين قاطبة، دون تحرير محلّ استعمال تلك

العلامات ـ وليس المقاييس ـ ، فقد أوضحَ البحث أنّ ما ذكره ابن القيّم لا يعدو كونه توسيعاً لـ «علامات» الوضع في الحديث بأثرٍ من علمِ أصول الفقه، وليس «مقاييس» يُعرض عليها كلُّ حديث من الأحاديث، وإن كان بعض تلك العلامات والقرائن يُضَمّ ـ وفق صنعة المحدّث ـ إلى نقد الإسناد، بحيث يكون النقد شاملاً للسند والمتن معاً في ردّ الحديث.

ومحلُّ هذا النظر إلى المتن ـ وحده ـ هو في القليل من الحديث الذي يكون ظاهرَ البطلان ولا يحتاج بطلانُه إلى إثباتٍ بالنظر إلى إسناده؛ لافتضاح أمره، وفيه تندرج ممارسات ابن الجوزي في الغالب، وكذلك علامات ابن القيم. وبهذا عُلِم وجه الخلل عند مَن كَتَب «مقاييس نقد متون السنة» وغيرِه.



الفصل الخامس

مقاييس رَدِّ الحديث من جهة المتن
عند المحدّثين

الأصل العامّ الذي عليه اتّفاق العلماء بخصوص أخبار الآحاد: أنّه ليس كلُّ خبرٍ يُقبل ولا كلّ خبر يُرَدّ، بل يجب قبول الأخبار إذا تَحَقّقت فيها شروطٌ وصفاتٌ للقبول، ويُرَدّ منها ما عُدِم منه بعض تلك الشروط والصفات على تفصيلٍ.

أمّا المحدّثون على وجه التخصيص: فمن المتّفق عليه عندهم أنّ للمقبول شروطاً وصفاتٍ منضبطة آلت إلى: العدالة والضبط واتّصال السند وانتفاء الشذوذ وانتفاء العلّة القادحة. أمّا المردود فهو ما رُدّ لعلّةٍ معتَبَرةٍ فيه، وهذه العلّة إمّا أن تقوم في السند، أو في المتن، أو فيهما. أمّا الأصوليّ فيزيد: أو أن تقوم أدلّة بخلافه، وسيأتي تفصيل مقاييس الأصوليّين في الفصل السادس إن شاء الله.

وبما أنّ الحديث المردود إنّما رُدَّ لعلّة فيه، سأوثر كون المُعَلّ لقبَ جنسٍ على أنواع الحديث المردود من شاذّ ومنكر وغيرهما، على طريقة النقّاد المتقدّمين في إطلاق وصف العلّة، ممّا تَقَدّم شرحه في الفصل الأول من القسم الأوّل[1]. فهذا أليق بموضوع البحث الذي ينظر إلى موضوع النقد

---

(١) لستُ منفرداً بهذا المسلك، ففضلاً عن أنّه مسلك النقّاد المتقدّمين في كتب العلل، مشى عليه عدد من المعاصرين، منهم: أستاذنا د. عتر. انظر: نور الدين عتر، **لمحات موجزة في أصول علل الحديث**، ط ٢ (دمشق: مطبعة الملاح، ٢٠٠٥)، ص ١٤٩ و١٥٧.

ومجاله أوّلاً، لا إلى التسميات والأنواع. ثمّ إنّ ما تَقَدّم من الفارق بين المحدّث والأصولي تَرَكّز كلّه بشكل أساسيّ على اختلاف كلٍّ منهما في التعليل ومفهوم العلّة، وعليه يكون هذا الفصل والذي يليه تفصيلاً وتطبيقاً للتعليل وأوجهه عند كلٍّ من المحدّث والأصولي.

أمّا المحدّث، فَيَندرج التعليل وأسبابه لجهة السند والمتن عنده تحت العناوين الآتية[٢]:

١ ـ **التعليل بالتفرُّد**: وقد يقال: إنّه ممّا يختصّ بالإسناد فما علاقته بردّ المتون؟، والجواب: أنّ منه ما يتعلق بالمتون أيضاً، كالمتون المنكرة، وإعلالهم بعض تفرُّدات الثقات ممّا يدخل في صلب هذا البحث.

٢ ـ **التعليل بالزيادة**: ويشمل وصل المرسل، ورفع الموقوف، والمزيد في متّصل الأسانيد، وزيادة راوٍ في موضع عنعنة، وزيادة ذِكْر التحديث والسماع بدل العنعنة، والمُدْرَج، وزيادة الثقة في المتن.

٣ ـ **التعليل بالمخالفة**: ويشمل الشاذّ، والموضوع الذي متنُه مخالِف للأصول[٣]، وكذلك مخالفة الحديث للمعلومات التاريخية ونحو ذلك، والمتون الشاذّة التي صحّت الأحاديث وعَمِل العلماء بخلافها.

٤ ـ **التعليل بالاختلاف**: ويشمل المضطرب.

٥ ـ **التعليل بالغلط**، كدخول حديث في حديث، والتصحيف في المتون والأسانيد، والقلب.

يُضاف إلى ذلك مسلكان وَقَع التعليل فيهما، ولكنّه ليس على إطلاقه، فالتعليل بهما أضيق من التعليل بالمسالك السابقة، وهما: التعليل بالشَّبَه، والتعليل بنَفرة الناقد من معنى الحديث، وقد أفردتهما بمبحث مستقلّ.

---

(٢) انظر في أسباب التعليل عموماً عند المحدّثين: عبد الله بن يوسف الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ط ٣ (بيروت: توزيع مؤسسة الريان، ٢٠٠٧)، ج ٢، ص ٦٥٧ وما بعدها، وانظر تصنيف ابن حجر لأسباب الطعن في: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق نور الدين عتر، ط ٣ (دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠)، ص ٨٧ ـ ٩٦.

(٣) تَقَدم بحث الموضوع، في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ولكون شرط هذا البحث الاقتصارَ على مقاييس المتون دون الأسانيد، سأقتصر على معالجة الجانب المتعلّق بالمتن فقط.

أولاً: التعليل بالتفرُّد

التفرُّد وإن كان ينصرف إلى الأسانيد أكثر، فإنّه ممّا يدخل فيه اعتبار المتن أيضاً، فقد يُستنكر الحديث لجهة إسناده، وقد يُستنكر متنه ومعناه مع تَفَرُّد راويه به، وإذا أكثَرَ الراوي من رواية المتون الغريبة التي يتفرّد بها كان ذلك سبباً في جرحه، بل إنّهم ربّما أعلّوا بعض متون الثقات التي تَفَرّدوا بها. وبسبب هذا التداخل سنضطر إلى توسيع القول فيه مع إبراز ما يتعلق بالمتون أكثر.

ومسألة التفرّد من المسائل الدقيقة التي انشغل بها أهلُ الحديث، وأَوْلَوها عنايتهم الخاصّة من وجوه عديدة: فهم يَستغربون الحديث لمعانٍ[4]، ويستعملون اصطلاحاتٍ عدّة في التعبير عن التفرُّد، ولهذا نجد مبحث التفرّد مُوزَّعاً على أبواب عدّة من علوم الحديث، فتارة يكون في كتب الجرح والتعديل وكتب العلل حيث يَحكمون على الراوي بأنّ له مناكير، أو أحاديثه مناكير، أو لا يُتابَع على حديثه، أو نحو ذلك... وتارة يكون باسم الغرائب أو الأفراد ـ على اختلافٍ يسير بينهما ـ، كما يكون في مبحث الحديث المنكر، بل والحديث الشاذّ كذلك؛ فإنّ ابن الصلاح أَدخَل في الفرد المطلق: الشاذَّ والمُنكَر[5].

ومن وجوه عنايتهم بالتفرُّد أيضاً: تفريعُهم له على وجوه: منها المطلق، ومنها النسبيّ: لشخص، أو لجهة، وغير ذلك. ومن الوجوه كذلك: أنّهم أفردوه بالتصنيف، وأنّه لا يَنهض به إلّا متّسعُ الباع في الرواية والحفظ. ولغموض هذا المبحث، وكثرة الخلاف فيه، ولكوننا نعتبره مقياساً من

---

(٤) لخّص الإمام الترمذي تلك المعانيَ في العلل، انظر: أبو عيسى محمد الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد شاكر [وآخرين] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٥، ص ٧٥٩ ـ ٧٦٠.

(٥) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص ٧٩ و٨٨. وانظر الكلام على الفرد والغريب، وتقسيم العلماء له، ومظانّه، في تعليقي على: أحمد بن محمد الشُّمُنّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، تحقيق معتز الخطيب (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٤)، ص ١٠٦ ـ ١١٠.

مقاييس ردّ الحديث عند المحدّثين، اضطررتُ لإطالة النفس في معالجته حتّى يتأسّس على بيّنة ويتّضح مجاله وحدوده.

١ ـ مسلك النقّاد في التفرُّد

أ ـ الإعلال بالتفرُّد ليس مطلقاً

إنّ التفرّد ـ من حيث الجملةُ ـ لا يكون سبباً كافياً لضعف الحديث؛ وذلك أنّ التفرّد ـ بمجرّده ـ ليس دليلاً على الخطأ وليس مسوِّغاً لردّ الحديث، ومن ثَمَّ وُجدت الأفراد في باب الصحيح والحسن، ومنها أفراد **الصحيحين** المشهورة، كحديث «إنّما الأعمال بالنيّات» الذي قَبِله الأئمّة حتّى عدَّه الإمام أحمد رحمه الله أحد الأحاديث التي يدور عليها الإسلام[٦]، فالعمدةُ الثقةُ والضبطُ مع باقي الشروط، وقد احتجّ الأئمّة بأفراد الثقات، كأحمد وابن المديني والشيخين وغيرهم، بل قد جعل الحاكم من الصحيح المتّفق عليه: الأفراد الغرائب[٧]، وقال الخليلي: «وأمّا الأفراد فما يتفرّد به حافظ مشهور ثقة أو إمام عن الحفّاظ والأئمّة فهو صحيح متّفق عليه»[٨]، فهو ـ على الأقلّ ـ نقل الاتّفاق هنا على قبول تفرّد الثقة الحافظ المشهور، أو الإمام.

وقد قال ابن أبي حاتم: «سألت أبا زرعة عن حديث رواه عليّ بن مُسهر عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر (رضي الله عنهما) عن النبي (ﷺ) في قصّة الغار؟ قال أبو زرعة: لا أعلم أنّه رواه غير عليّ بن مُسهِر. قلت له: هو صحيح؟ قال: نعم، علي بن مُسهر ثقة»[٩].

---

(٦) وهو الحديث الأول من: عبد الرحمن بن شهاب الدين بن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، ط ٢ (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٥٦.

(٧) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، تحقيق معتز الخطيب (دمشق: دار الفيحاء، ٢٠٠١)، ص ٦١.

(٨) أبو يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث: من تجزئة السلفي**، دراسة وتحقيق وتخريج محمد سعيد بن عمر إدريس (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٦٧.

(٩) عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، تحقيق فريق من الباحثين؛ بإشراف سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجُرَيسي (الرياض: [د. ن.]، ٢٠٠٦)، رقم ٢٨٣٣. وقصة الغار هي حديثُ الثلاثة الذين أَوَوْا إلى غارٍ فانطبق عليهم، فَدَعَوْا بصالح أعمالهم: متفق عليه، رواه البخاري في **صحيحه**، الأنبياء، باب: (أم حسبت أن أصحاب الكهف =

لكنّ قَبول تَفَرُّد الثقة ليس مطلقاً، فهو محمول على صور مخصوصة، تقابلها صور أخرى يكون التفرّد فيها موضع علّة[10]، وقد كان يحيى القَطَّان يتشدّد في تفرّد الثقة حتّى ربما عدَّ ذلك من وهمه، كما أوضحه أحمد بن حنبل إذ قال: «قال لي يحيى بن سعيد: لا أعلم عبيد الله ـ يعني ابن عمر ـ أخطأ إلّا في حديث واحد لنافع، حديث عبيد الله عن نافع عن ابن عمر (رضي الله عنهما) أنّ النبي (ﷺ) قال: لا تسافر امرأة فوق ثلاثة أيام. قال أحمد: فأنكره يحيى بن سعيد عليه، فقال لي يحيى بن سعيد: فوجدتُه، قد حدَّث به العُمريّ الصغير [عبد الله بن عمر العمري] عن نافع عن ابن عمر مثلَه. قال أحمد: لم يسمعه إلّا من عبيد الله، فلمّا بلغه عن العمري صحّحه»[11]. فههنا لم يَحكم القطّان بصحّة التفرّد إلّا بعد وجود المتابعة؛ مع أنّها ليست من قويٍّ في الحديث، وهو العُمَري.

وقد استنكر البَرْديجي وأبو حاتم حديثاً في **الصحيحين**؛ بسبب التفرُّد، وهو حديث عمرو بن عاصم عن همام عن إسحاق بن أبي طلحة عن أنس (رضي الله عنه) أنّ رجلاً قال للنبي (ﷺ): إنّي أصبْتُ حدّاً فأقِمْهُ عليَّ. قال: وحَضَرَت الصلاة، فصلّى مع رسول الله (ﷺ). فلمّا قَضى الصلاة قال: يا رسول الله! إنّي أصبْتُ حدّاً فَأَقِم فيَّ كتابَ الله. قال: هل حضرْتَ الصلاة معنا؟ قال: نعم. قال: قد غُفِر لك[12].

قال البَرْديجي: «هذا عندي حديث منكر، وهو عندي وهم من عمرو بن عاصم». ونقل ابن أبي حاتم عن أبيه أنّه قال: «هذا حديث باطل بهذا

= والرقيم)، ج ٣، ص ١٢٧٨، رقم ٣٢٧٨، ومسلم في **صحيحه**، الذكر والدعاء، باب: قصة أصحاب الغار الثلاثة، ج ٤، ص ٢٠٩٩، رقم ٢٧٤٣.

(١٠) انظر تحريرَ صور التفرّد المحفوظة، والمعلولة في: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٦٦٠ وما بعدها.

(١١) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الملاح، ١٩٧٨)، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤، وهو في: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد** بن حنبل، رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانيء النيسابوري؛ تحقيق زهير الشاويش (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٤ ـ ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٤ ـ ١٩٨٠م)، ج ٢، ص ٢١٦. وحديث: **لا** تسافر المرأة ثلاثة أيام إلّا مع ذي مَحْرَم، رواه البخاري في **صحيحه**، أبواب الصلاة، باب: **في** كم يقصر الصلاة، ج ١، ص ٣٦٨، رقم ١٠٣٦، ومسلم **في صحيحه**، الحج، باب: سفر المرأة مع محرم، ج ٢، ص ٩٧٥، رقم ١٣٣٨.

(١٢) رواه البخاري **في صحيحه**، كتاب: المحاربين، باب: إذا أقرّ بالحد، ج ٦، ص ٢٥٠١، رقم ٦٤٣٧، ومسلم **في صحيحه**، التوبة، باب: قوله تعالى: (إن الحسنات يُذهِبن السيئات)، ج ٤، ص ٢١١٧، رقم ٢٧٦٤.

الإسناد». وهذا الحديث مخرّج في **الصحيحين** من هذا الوجه، وخرّج **مسلمٌ** معناه أيضاً من حديث أبي أمامة (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ)، فهذا شاهد لحديث أنس يدفع الوهم عن عمرو بن عاصم. قال ابن رجب: «ولعلّ أبا حاتم والبرديجي إنّما أنكرا الحديث؛ لأنّ عمرو بن عاصم ليس هو ـ عندهما ـ في محلّ مَنْ يُحتمل تفرُّده بمثل هذا الإسناد، والله أعلم»[13]. فآلت المسألة إلى التقدير الاجتهاديّ، ويؤيّد مسلكَ الشيخين ثبوتُ الشاهد من حديث أبي أمامة الذي دفَعَ احتمالَ الوهم عن عمرو بن عاصم.

والتعليل بالتفرُّد ليس مطلقاً لكنّه الغالبُ على تفصيلٍ يأتي، ومنه قول الإمام أحمد: «لا تكتبوا هذه الأحاديث الغرائب؛ فإنّها مناكير، وعامّتها عن الضعفاء»[14]، وعليه يَتَنَزّل تنفير عدد من الأئمّة من الغرائب، ومنه الأقوال الآتية:

قال أحمد بن حنبل: «إذا سمعتَ أصحابَ الحديث يقولون: هذا حديث غريب أو فائدةٌ فاعلم أنّه خطأ، أو دَخَل حديثٌ في حديث، أو خطأ من المحدّث، أو حديث ليس له إسناد؛ وإنْ كان قد روى شعبةُ وسفيانُ»[15].

وقال ابن هانئ: قيل له [أي أحمد بن حنبل]: فهذه الفوائد التي فيها المناكير، ترى أن يكتب الحديث المنكر؟ قال: المنكر أبداً منكر. قال ابن هانئ: قيل له: فالضعفاء؟ قال: قد يُحتاج إليهم في وقت، كأنّه لم يَرَ بالكتاب عنهم بأساً»[16].

وقال أبو داود: «لا يُحتجّ بحديث غريب ولو كان من رواية مالك

---

(١٣) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(١٤) أخرجه: أبو سعيد عبد الكريم بن محمد السمعاني، **أدب الإملاء والاستملاء**، تحقيق ماكس فايسفايلر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ص ٥٨؛ وانظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أحمد عمر هاشم، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦)، ص ١٧١، وابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ص ٤٠٦؛ وانظر في حكم الغريب: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ٩٤؛ وابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص ٢٧١، والشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ١٠٦.

(١٥) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أبي عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ص ١٤٢، وقد أطلق بعض النقاد على الغرائب: فوائد.

(١٦) أحمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد**، رواية ابن هانئ، ج ٢، ص ١٦٧، رقم ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦.

ويحيى بن سعيد والثقات من أئمّة العلم، ولو احتجّ رجل بحديث غريب وجدتَ من يَطعن فيه ولا يَحتجّ بالحديث الذي قد احتجّ به إذا كان الحديث الغريب شاذّاً»[١٧].

وقال الأوزاعي: «كنّا نسمع الحديث فَنَعْرضه على أصحابنا كما يُعرض الدرهم الزائف، فما عَرَفوا منه أخذنا وما أنكروا منه تَرَكنا»[١٨].

ب ـ الحديث المنكر

والتعبير بالحديث المنكر هو الأكثر في وصف الحديث الذي أُعلّ بالتفرُّد، وقد وقع اختلاف عريض في فهم معناه في كلام المتقدّمين وتطبيقاتهم، ولو مشَينا على تعريف المتأخّرين له في كتب المصطلح لكان ذِكْر المنكر في هذا البحث يخالف شرطي فيه؛ لأنّ كثيراً منهم خَصُّوه برواية الضعيف المخالِف للثقة، وبحثنا لا يَتَشاغل بروايات الضعفاء.

مِن أوّل مَن أوضح[١٩] المنكرَ الإمامُ مسلم في **صحيحه** ثمّ البَرْديجي، وقد وقع اختلاف في مدلول كلامهما فكلٌّ حَمَله على مَحمل[٢٠]، كما وقع اختلاف في مدلول اصطلاحات الأئمّة المتقدّمين وإطلاقاتهم، فهم كثيراً ما يَصفون الحديث بالنكارة، كما أنّهم كثيراً ما يَصفون الراوي بأنّه مُنكر الحديث أو له مَناكير، أو ما أَشْبه ذلك. وهذا الاختلاف لا شكّ سينعكس على مضمون أحكام هؤلاء الأئمّة على

---

(١٧) رسالة أبي داود إلى أهل مكة، ص٤٧. لكن أورد أبو داود في **سننه** أفراداً كثيرة حتى قيل: إنها أكثر أحاديثه، فَفُهِم من هذا أنّ كلامه مُقَيَّد وليس على إطلاقه، وأنّ المراد نوعٌ مخصوص من الغريب؛ بدليل قوله: «شاذّاً». وانظر: تعليق الشيخ أبي غدّة على ص ٢٩ و٤٧ من **رسالة أبي داود**. وسيأتي قريباً أنّ التفرّد المُعَلّ عند الحاكم والخليلي هو تَفَرُّدٌ مخصوصٌ أيضاً.

(١٨) عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٢١، وثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذِكْر فضلها وتسمية مَنْ حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق محب الدين أبي سعيد بن علامة العمروي (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨)، ج ٣٥، ص ١٨٦.

(١٩) قلت: «أوضحه»، ولم أقل عرّفه؛ لأنّ ابن الصلاح اعتمد على كلام البرديجي ولم يذكر كلام مسلم، بل إنّ ابن رجب الحنبلي، قال في **شرح علل الترمذي**، ص٤٥٠: «لم أقف لأحد من المتقدّمين على حَدّ المنكر من الحديث وتعريفه؛ إلّا على ما ذكره أبو بكر البرديجي الحافظ». ولا شكّ أنّ كليهما وقف على كلام مسلم، فلعلّهما لم يَرَيَا كلامه تعريفاً أو حدّاً للمنكر، والله أعلم.

(٢٠) انظر مناقشة ذلك في: السلمي، «الحديث المنكر عند نقاد الحديث،» بإشراف محمد سعيد بخاري (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ج ١، ص ٢٣ ـ ٢٧ و٤١ ـ ٤٣.

تلك الأحاديث، فالاختلاف في اصطلاح المنكر عند المتقدّمين أثمر حكمين مختلفين: فهو إمّا حكم بخطأ الحديث وضعفه، أو أنّ حكمه حكم الحديث الغريب ـ على اصطلاح المتأخّرين ـ : قد يكون صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً.

قال مسلم في أول **صحيحه**: «وعلامة المنكر في حديث المحدّث إذا ما عُرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضا: خالفت روايته روايتهم، أو لم تَكَد تُوافقها، فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك كان مهجور الحديث غيرَ مقبوله ولا مُستعمَله. . . وحُكم أهل العلم والذي نَعرف من مذهبهم في قَبول ما يَتفرّد به المحدِّث من الحديث: أن يكون قد شارك الثقات من أهل العلم والحفظ في بعض ما روَوْا، وأمعنَ في ذلك على الموافقة لهم، فإذا وُجد كذلك ثم زاد بعد ذلك شيئاً ليس عند أصحابه قُبلت زيادته.

فأمّا مَنْ تراه يَعمَد لِمِثل الزُّهري في جلالته وكثرة أصحابه الحفّاظ المتقنين لحديثه وحديث غيره، أو لِمثل هشام بن عروة ـ وحديثُهما عند أهل العلم مبسوطٌ مشتَرك؛ قد نَقل أصحابُهما عنهما حديثَهما على الاتّفاق منهم في أكثره ـ فيَروي عنهما أو عن أحدهما العددَ من الحديث ممّا لا يَعرفه أحدٌ من أصحابهما، وليس ممّن قد شاركهم في الصحيح ممّا عندهم: فغيرُ جائزٍ قَبولُ حديث هذا الضرب من الناس»[٢١].

وقال البَرْدِيجي: «إذا روى الثقة من طريقٍ صحيح عن رجل من أصحاب النبي (ﷺ) حديثاً لا يُصاب إلّا عند الرجل الواحد: لم يَضرّه أنْ لا يَرويَه غيره إذا كان متن الحديث معروفاً. ولا يكون منكراً ولا معلولاً».

وقال: «فأمّا أحاديث قتادة التي يرويها الشيوخ مثل حَمّاد بن سَلمة وهمّام وأَبَان والأوزاعي يُنظر في الحديث: فإن كان الحديث يُحفَظ من غير طريقهم عن النبي (ﷺ) أو عن أنس بن مالك من وجه آخر، لم يُدفَع. وإن كان لا يُعرَف عن أحد عن النبي (ﷺ) ولا من طريق عن أنس إلّا من رواية هذا الذي ذكرتُ لك، كان منكراً»[٢٢].

فَهِم النووي عبارة مسلم على الشكل الآتي: «هذا الذي ذَكر ـ رحمه الله ـ

(٢١) **صحيح مسلم**، ج ١، ص ٤.

(٢٢) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢، وفي الأصل: «أحاديث قتادة الذي يرويها. . .».

هو معنى المنكر عند المحدّثين، يعني به المنكر المردود؛ فإنّهم قد يُطلقون المنكر على انفراد الثقة بحديث، وهذا ليس بمنكر مردود إذا كان الثقة ضابطاً متقناً»[٢٣]، فجعل المنكر قسمين: مردوداً ومقبولاً. أمّا ابن حجر فقد بنى على كلامه، فقال: «فالرواة الموصوفون بهذا هم المتروكون، فعلى هذا رواية المتروك عند مسلم تسمّى منكرة، وهذا هو المختار»[٢٤]، فَفَسّر المنكر في كلام مسلم برواية المتروك، قال شيخنا د. عتر: «وهو تفسير صحيح».

وفَهِم ابن رَجَب من عبارات البَرْديجي أنّ هذا «كالتصريح بأنّ كلَّ ما يَنفرد به ثقة عن ثقة ولا يُعرف المتن من غير ذلك الطريق فهو منكر»[٢٥].

وفسّر ابن حجر «المنكر» حيث أطلقه الإمام أحمد وأبو داود والبرديجي على ما تَفَرّد به بعض الثقات: بالفرد المطلق[٢٦]، محاولةً منه للتوفيق بين ما اشترطه هو في المنكر من الضعف والمخالفة، وما وُجد في كلام الأئمّة ممّا يقتضي عدم اشتراط ذلك[٢٧].

والواقع أنّ مُسلماً يتحدّث عن «المحدّث» ـ ويعني به الشيخ دون الإمام ـ الذي تُخالف روايته روايةَ الحفّاظ الثقات، أو لا تكادُ توافقها، أي أنّه يَتَفرّد بما لا يُتابع عليه. فاجتمع في كلامه ـ رحمه الله ـ المخالفةُ والتفرّد بما لا يُتابع عليه، وأنّ مَن أمعن في ذلك صار متروكاً، وأنّ مَن أَمعن في الموافقة يُقبل تَفرُّده، يعني ما لم يخالِف مَن هو أرجح منه.

ج ـ المنكر ليس مطلق التفرّد

وليس المنكر هو الحديثَ الفردَ المطلقَ عند البرديجي وغيره من المتقدّمين، وذلك لِعِدّة أوجه:

---

(٢٣) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ١، ص ٥٧.

(٢٤) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، حققه وعلق عليه مسعود عبد الحميد السعدني ومحمد فارس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص ٢٧٥.

(٢٥) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤٥١.

(٢٦) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **هدي الساري مقدمة فتح الباري**، ترجمة يونس بن القاسم، ص ٤٧٨ وانظر ترجمة محمد بن إبراهيم التيمي، وبُريدة بن عبد الله.

(٢٧) انظر مقدّمة طارق عوض الله، في: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، **المنتخب من علل الخلال**، تحقيق طارق بن عوض الله (الرياض: دار الراية، ١٩٩٨)، ص ٢٦.

الأوّل: إن كان المنكر هو الفرد المطلق، فما معنى النصوص المتواترة عن الأئمّة في كتبهم وتصرُّفاتهم التي تطلق النكارة بمعنى التعليل وتحذر منها ومن الغرائب؟، وهم تارة يفسّرون حكمهم على الحديث المنكر بعبارات تفيد الوهم أو الخطأ أو ما في معناهما.

الثاني: إن كان المنكَر مطلقَ التَّفَرُّد فأيُّ مناسبة بين مطلق التفرُّد وبين أصل الوضع اللغوي لهذه المفردة، وهو أن المنكر ما «يدلّ على خلاف المعرفة التي يَسكن إليها القلب»[٢٨]. إنّ المنكر أبداً منكر كما قال الإمام أحمد.

الثالث: أنّ أهل الحديث كثيراً ما يُعوّلون في إنكار الحديث على عدم معرفة النقّاد له، ولهذا قال عمرو بن علي الفلّاس: «حديثٌ ليس يَعرفه محمّد بن إسماعيل ليس بحديث»، وقال محمد بن مُسلم بن وَاره: «سمعت إسحاق بن راهويه يقول: كلُّ حديث لا يَعرفه أبو زُرعة فليس له أصل»[٢٩].

الرابع: كلامُ بعض أئمّة النقّاد في حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر (رضي الله عنهما): أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم نَهَى عن بيع الولاء وعن هِبَته. قال شعبة: استحلفتُ عبدَ الله بنَ دينار: هل سمعتَها من ابن عمر؟ فَحَلَف لي. قال ابن أبي حاتم: قال أبي: كان شعبةُ بصيراً بالحديث جدّاً، فَهِماً فيه. كان إنّما حلّفه؛ لأنّه كان يُنكر هذا الحديث؛ حكمٌ من الأحكام عن رسول الله (ﷺ) لم يُشاركه أحد، ولم يَرْوِهِ عن ابن عمر أحدٌ سواه عَلِمنا!»[٣٠].

---

(٢٨) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢ (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٩٧٢)، ج ٥، ص ٤٧٦.

(٢٩) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٢٢٢ و٢٢٥.

(٣٠) ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، ج ١، ص ١٧٠.

والحديثُ رواه البخاري في **صحيحه**، الفرائض، باب: إثم مَن تَبَرَّأ من مواليه، ج ٦، ص ٢٤٨٢، ومسلم في **صحيحه**، العتق، باب: النهي عن بيع الولاء وهبته، ج ٢، ص ١١٤٥، رقم ١٥٠٦، وقال مسلم: «الناس كلُّهم عيالٌ على عبد الله بن دينار في هذا الحديث». وقال الترمذي في **سننه**، ج ٣، ص ٥٣٧، رقم ١٢٣٦: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، لا نَعرفه إلا من حديث عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم.

وقد رَوَى يحيى بن سُلَيْم هذا الحديثَ عن عُبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه نَهَى عن بيع الوَلاء وهِبَتِه، وهو وهمٌ وَهِم فيه يحيى بن سُلَيم. وروى عبدُ الوهاب الثقفي، وعبدُ الله بن نُمير، وغيرُ واحدٍ، عن عُبيد الله بن عمر، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا أصحُّ من حديث يحيى بن سُليم».

وعند البيهقي في: أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢)، =

فلو كانت النّكارة مجرّد التفرّد، فأيُّ فائدة في تحليف شعبة للراوي؟! لا شكّ أنّ النكارة هي الرِّيبة ممّن لم يطمئنّ قلبه إلى تفرُّده.

وكذلك قول الدُّوْرِي: «سمعت يحيى بن مَعين ـ وسألتُه عن حديث حكيم بن جُبَيْر ـ حديثُ ابن مسعود: لا تَحِلّ الصدقة لِمَن كان عنده خمسون دِرهماً، يَرويه أحدٌ غيرُ حكيم؟ فقال يحيى بن معين: نعم. يرويه يحيى بن آدم عن سفيان عن زبيد، ولا نعلم أحداً يرويه إلّا يحيى بن آدم، وهذا وهم؛ لو كان هذا هكذا لحدّث به الناس جميعاً عن سفيان، ولكنّه حديث منكر»[(٣١)].

= ج ١٠، ص ٢٩٣، رقم ٢١٢٢٦: من رواية يحيى بن سُلَيم، عن عُبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الولاء لُحْمَة كَلُحمة النَّسَب، لا يُبَاع ولا يُوْهَب»، قال البيهقي: «هذا وَهم من يحيى بن سُليم، أو مَنْ دُوْنَه في الإسناد والمتن جميعاً؛ فإنّ الحفّاظ إنّما رَوَوْه عن عبيد الله بن عمر، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الولاء وعن هبته». وانظر: ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ٣، ص ٦١٢، رقم ١١٣٠.

وقد رُوِيَ الحديث واشتُهر عن عبد الله بن دينار، وعمِل به الفقهاء، وهذا قد يَصلح مثالاً لِمَا يُعِلُّه المحدّثون بعلّة لا تقدح عند الفقهاء والأصوليّين. انظر: نور الدين عتر، **إعلام الأنام شرح بلوغ المرام** (دمشق: [د. ن.، د. ت.])، رقم ٧٧٧، ورقم ٩٤٧، فإنه ردّ الإعلال، واعتبر «نهى عن بيع...» رواية بالمعنى، و«الولاء لُحمة...» رواية باللفظ، وخصوصاً أنّ من الرواة عن عبد الله بن دينار: مالكاً، وأبا يوسف، وروى الشافعيُّ عن مالِك، وروى محمد بن الحسن عن أبي يوسف، وروى عن محمد بن الحسن الشافعيُّ، فهؤلاء أئمّة فقهاء عَمِلوا بالحديث ورَوَوْهُ، ولا يَبعُدُ أنّهم دقّقوا في اللفظ؛ لأنّ وظيفتهم الاستنباط. أمّا المحدّث فقد استغربه؛ حكمٌ من الأحكام يَتَفرد به راوٍ واحد؟!.

والأصل في إيراد كلام أبي حاتم لإثبات أصل المسلك في التعليل، لا لمناقشة المثال والترجيح، لكن لمّا رأيته يصلحُ مثالاً أيضاً للعلل التي يختلف فيها المحدّثون والفقهاء والأصوليّون توسّعتُ فيه.

(٣١) يحيى بن معين أبو زكريا، **ابن معين وكتابه التاريخ**، دراسة وترتيب وتحقيق أحمد نور سيف (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٣٤٦.

وحديث يَحيى بن آدم، عن سفيان، عن حكيم بن جبير، عن محمّد بن عبد الرحمن بن يزيد، عن أبيه، عن عبد الله مرفوعاً: رواه أبو داود في **سننه**، الزكاة، باب مَن يُعطى من الصدقة وحدّ الغنى، ج ١، ص ٥١١، رقم ١٦٢٦، والنسائي في **سننه** باب: حَدّ الغنى، ج ٥، ص٩٧، رقم ٢٥٩٢، وابن ماجه في **سننه**، باب: مَن سأل عن ظهر غنى، ج ١، ص ٥٨٩، رقم ١٨٤٠. وأشار **الترمذي** في **سننه**، ج ٣، ص ٤١، إلى رواية زُبَيد فقال: «قال سفيان: سمعت زُبَيداً يُحَدّث بهذا عن محمد بن عبد الرحمن بن يَزيد».

لكنّ الترمذي أعلّ الحديث بحكيم، فقال في **سننه**، ج ٣، ص ٤٠، رقم ٦٥٠: «حديث ابن مسعود حديثٌ حَسَن، وقد تَكَلَّم شعبةُ في حَكِيم بن جُبير من أجل هذا الحديث». انظر أيضاً: ج ٣، ص ٤١، رقم ٦٥١. =

ويحيى بن آدم ثقة؛ وثّقه الأئمّة، ومع ذلك وهّمه في هذا الحديث المنكر.

الخامس: أنّ ابن الصلاح فَهِم ذلك المعنى من كلام الأئمّة، فقال: «وإطلاقُ الحكمِ على التفرُّد بالردّ أو النكارةِ أو الشذوذ موجودٌ في كلام كثير من أهل الحديث»(٣٢).

السادس: سبق أنْ أشرت إلى أنّ نقد أئمّة الحديث المتقدّمين للرواية سنداً ومتناً يَسبق نقدَهم للرواة جرحاً وتعديلاً، ذلك أنّهم بعد أن ينظروا في أحاديث الراوي ومروياته يُطلقون عليه الحكم، فإن كانت أحاديثه مستقيمة موافقة لِما يرويه الثقات الأثبات: وصفوه بأنّه ثقة، واستدلّوا لثقته بأنّ أحاديثه مستقيمة. وإذا كان أغلبها مخالفاً لروايات الثقات الأثبات، أو ليس لها أصل عندهم: ضعّفوه واستدلّوا لضعفه بنكارتها وعدم استقامتها. وليس العكس حتّى نبحث عن النكارة وعلامة المنكر في صفة الراوي: أهو ضعيف أم ثقة!.

وممّا يدلّ لذلك قول ابن الجنيد: قلت ليحيى: محمّد بن كثير الكوفي؟ قال: ما كان به بأس. قلت: إنّه روى أحاديث مناكير!. قال: ما هي؟. قلت: عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي عن النعمان بن بشير ـ يرفعه ـ: نضّر الله امرَأً سمع مقالتي فَبَلَّغَها، وبهذا الإسناد ـ مرفوع ـ: اقرأ القرآن ما نهاك، فإذا لم ينْهَك فلستَ تقرؤه. فقال: إن كان الشيخ روى هذا فهو كذّاب، وإلّا فإنّي رأيت حديث الشيخ مستقيماً(٣٣).

وقال الآجُرِّي: سألت أبا داود عن مَسلمة بن محمّد الثقفي، قلت: قال يحيى: ليس بشيء. قال: حدّثنا عنه مسدد؛ أحاديثه مستقيمة. قلت: حدّث عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة: إيّاكم والزنج؛ فإنّهم خلق مشوَّه. فقال: مَن حدّث بهذا فاتّهِمْه(٣٤).

= قال الترمذي: «والعمل على هذا عند بعض أصحابنا، وبه يقول الثوري، وعبد الله بن المبارك، وأحمد، وإسحاق. قالوا: إذا كان عند الرجل خمسون درهماً لَمْ تَحِلَّ له الصدقة، قال: ولم يَذهب بعضُ أهل العلم إلى حديث حَكِيم بن جُبير، وَوَسّعوا في هذا، وقالوا: إذا كان عنده خمسون درهماً أو أكثر وهو محتاجٌ، فله أن يأخذ من الزكاة، وهو قولُ الشافعيِّ وغيرِهِ من أهل الفقه والعلم».

(٣٢) ابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص ٨٠.

(٣٣) **سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين**، تحقيق السيد أبو المعاطي النوري ومحمود خليل (**بيروت**: عالم الكتب، ١٩٩٠)، ص ١٦٩ ـ ١٧٠، رقم ٩٣٣.

(٣٤) جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار عواد معروف، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج ٢٧، ص ٥٧٤.

«فقد بنَيَا جَرْحهما للراوي على ما رَوَى من المناكير رغم أنّهما في أول الأمر كانا يَرَيَانه ثقةً؛ لاستقامة ما بَلَغهما من أحاديثه، فلمّا بَلَغهما ما عنده من المناكير لم يَتَردّدا في تجريحه بها»[٣٥].

ومع ذلك فأكثرُ ما يكون المنكر في أحاديث الضعفاء التي تَفَرّدوا بها ولا يَحتمل حالُهم تَفرّدَهم، أو تفرّدوا فيها مع المخالفة فيكون أشدَّ ضعفاً، وهذا مَحَلّ اتّفاقٍ بين المتقدّمين والمتأخّرين، وهو لا يَدخل في شرط هذا البحث كما قلتُ.

لكن التحقيق واستقراء تصرُّفات الأئمّة المتقدّمين يوضح أنّهم يستنكرون أيضاً بعض تفرُّدات الثقات، وهذا موضع الخلاف والإشكال وهو موضع الاستدلال في هذا البحث.

وتفرُّداتُ الثقات على نوعين: تفرّدات الشيوخ، وتفرّدات الأئمّة.

وفي كلام مسلم والبَرديجي ما يدلّ على أنّ تَفَرُّدات الشيوخ لا تُقبل.

ومن المفيد هنا أن نذكِّر باصطلاح الحاكم والخليلي اللذَين يُطلقان على التفرّد اسم «الشذوذ»، وقيل: إنّ الحاكم يطلقه على تفرّد الثقة، والخليلي يطلقه على مطلق التفرّد، وليس ذلك بدقيق في فهم كلامهما:

فالحاكم قد جعل في **المدخل** الأفرادَ الغرائب من الصحيح المتّفق عليه كما تَقَدّم، وقال في **المعرفة**[٣٦]: «الشاذّ هو الحديث الذي ينفرد به ثقة من الثقات؛ وليس له أصل بمتابع لذلك الثقة»، وفرّق بينه وبين المُعَلّ بأنّ المُعَلّ وُقف على علّته، لكن الشاذّ لم يوقَف له على علّة. فهو فرد مُعَلّ لا نعلم علّته، وقد سبق نَقْل مثاله[٣٧]. وقال البلقيني: «أمّا على طريق الحاكم فالمراد بالانفراد ما خالف **الشواهد أو القواعد**»[٣٨]، وسيأتي قريباً تحرير مراد الحاكم بالشاذّ.

---

(٣٥) انظر مقدّمة طارق عوض الله، في: ابن قدامة المقدسي، **المنتخب من علل الخلال**، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣٦) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ١١٩؛ ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤٥٨ مع التعليق، وتعليقي على: الشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٣٧) ص ١١٩ من هذا الكتاب.

(٣٨) البلقيني، **محاسن الاصطلاح**، ص ٢٣٨.

والخليلي يقول: «أمّا الأفراد: فما يتفرّد به حافظٌ مشهورٌ ثقةٌ أو إمامٌ عن الحفّاظ والأئمّة، فهو صحيح متّفق عليه... والذي عليه حفّاظ الحديث: الشاذّ ما ليس له إلّا إسناد واحد يشذّ بذلك شيخ: ثقةً كان أو غيرَ ثقة. فما كان عن غير ثقة فمتروكٌ لا يُقبل، وما كان عن ثقة يُتَوقّف فيه»[٣٩]، وقد مثّل في أثناء كلامه بحديث «كلوا البلح بالتمر...» - وسبق الاستشهاد به - ثمّ قال: «وهذا فردٌ شاذٌّ؛ لم يَروه عن هشام غيرُ أبي زُكير، وهو شيخ صالح، ولا يُحكم بصحّته ولا بضعفه». فقد «فرّق الخليلي بين ما ينفرد به شيخ من الشيوخ الثقات، وبين ما ينفرد به إمام أو حافظ. فما انفرد به إمام أو حافظ قُبل واحتُجّ به، بخلاف ما تفرّد به شيخ من الشيوخ. وحكى ذلك عن حفّاظ الحديث»[٤٠] أي يتوقّف فيه.

فَعُلِم من كلامهما - بأطرافه مجتمِعةً - أنّ الشذوذ عندهما تَفَرُّدٌ مخصوص، فكلاهما يَنقل الاتّفاق على قبول الأفراد الغرائب، وكلاهما يحكم على نوع مخصوص من التفرّد بأنّه معلول، وهذا واضح من أمثلتهما[٤١].

فهذا الحسن بن محمد الزَّعْفَرَانيّ يقول: قلت لأحمد بن حنبل: مَنْ تابَعَ عَفَّان على حديث كذا وكذا؟ قال: وعفّانُ يحتاج إلى أن يُتابعه أحد؟!، أو كما قال»[٤٢]. فَعَفَّان عنده إمام حافظ، بل قد قال فيه: إنّه أثبتُ من عبد الرحمن بن مهدي. وقال علي بن المديني: سمعت يحيى بن سعيد القَطّان يقول: «ما رأيت أحداً أحفظَ من سفيانَ الثَّوْري، لو خالفه الناس جميعاً لكان القول ما قال سفيانُ»[٤٣].

---

(٣٩) الخليلي، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**، ج ١، ص ١٦٧ - ١٧٦.

(٤٠) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤٦٢.

(٤١) أورد شيخُنا د. عتر في **منهج النقد في علوم الحديث** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٢)، ص ٤٢٩ تعريف الحاكم والخليلي للشاذ، وقال: «وقد انتقد ابن الصلاح هذا الرأي الذي يتوسّع في الحديث الشاذّ بالأحاديث الغرائب والأفراد الصحيحة...»، ثم ذكر ص ٤٥١ من طرق معرفة العلّة: «موازنة نسق الرواة في الإسناد بمواقعهم في عامّة الأسانيد، فيتبيّن منه أنّ تسلسل هذا الإسناد تَفَرُّدٌ عن المعروف من وقوع رواته في الأسانيد، ممّا ينبه إلى علّة خفية فيه، وإن كانت هذه العلّة يَصعب تعيينها...، وهذا قد أدخله الحاكم في تعريفه للشاذّ»، وساق مثال الحاكم السابق ذِكره في مبحث الحديث الشاذّ من كتابنا هذا.

(٤٢) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١٢، ص ٢٧٤.

(٤٣) أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، [١٩٧٦])، ج ١، ص ٤٩.

وبالمقابل: قال الآجُرِّي: «سألت أبا داود عن حديث ابن أبي ذِئب عن سعيد المَقْبُري عن أبي هريرة: كان رسول الله (ﷺ) يقف قبل القراءة هُنَيَّة فيسأل اللهَ من فضله؟. قال: منكر جداً. مَن رواه؟ قلت: حدّثونا بهذا من حديث الوليد بن مسلم. قال: كلّ منكر يجيء عن الوليد بن مسلم، إذا حدّث عن الغُرباء يخطئ.

قال: وحدَّث عن حمّاد بن سلمة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة (ﷺ) قالت: نزع رسول الله (ﷺ) بهذه الآية: ﴿**فَيَتَّبِعون ما تَشَابه منه**﴾[٤٤]. قال: هذا باطل؛ ما جاء به إلّا الوليد بن مسلم»[٤٥].

د ـ معنى المنكر

فبناءً على ما سَبَق من اعتباراتٍ ونصوصٍ وأمثلةٍ، أُرَجّحُ أن الأصل في المنكر حُكْمٌ بالخطأ أو تَغليبٌ لجانب الخطأ في الرواية، وممّا يَدَلُّ لهذا غير ما سَبَق ذِكره: أنّ ابن أبي حاتم ـ مثلاً ـ كثيراً ما يُرْدِف حكمه على الحديث بالنكارة ببيان ضعف راويه، أو بذكر عبارة تدلّ على وجود خطأ في رواية الثقة[٤٦]، وهذا ليس قاصراً على ابن أبي حاتم، بل وقع في كلام غيره من الأئمّة.

وقد خَلَصت بعض الدراسات التطبيقية التي استقرأت الأحاديث المنكرة في كلام الإمام أحمد إلى أنّه «يَستعمل مصطلح المنكر في الحكم على الأحاديث بالخطأ، سواء كان الخطأ في الإسناد أو في المتن، وسواء أكان راويه الذي أخطأ فيه ثقةً أم غيرَ ثقة، وسواء أخالف غيرَه أم تَفَرّد فقط ولم يُخالِف»[٤٧]، وأكَّدَتها دراسة استقرائية أخرى خَلَصت إلى أنّ «مراد الإمام أحمد بالمنكر أو النكارة

---

(٤٤) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران»، الآية ٧.

(٤٥) أبو عبيد الآجُرّي، **سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود سليمان بن الأشعث السِّجستاني في معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم**، دراسة وتحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي (مكة المكرمة؛ بيروت: مكتبة دار الاستقامة؛ مؤسسة الريان، ١٩٩٧م)، ج ٢، ص ١٨٧، رقم ١٥٥٣. والحديث رواه: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ/١٩٩٦م)، ج ٦، ص ٣٤٤، رقم ٦٣٠٤.

(٤٦) انظر إطلاقات ابن أبي حاتم للفظ النكارة في: أبو بكر بن الطيب كافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥)، ص ٣١٤ ـ ٣١٧.

(٤٧) انظر مقدّمة طارق بن عوض الله في: ابن قدامة المقدسي، **المنتخب من علل الخلال**، ص ١٤ ومثّل لذلك.

عموماً هو الحديث غيرُ المعروف عن مصدره، أو الذي لا يَثبت عن مصدره، أو الباطلُ في نِسبته إلى مصدره، أو الذي وَهِم فيه راويه في نسبته إلى مصدره، أو هو موضوعٌ وغيرُ صحيح عن مصدره، . . . سواء أكانت هذه النسبة خطأً ووهماً، أو كذباً ووضعاً»، وأنّه «أطلقها على رواية الضعيف، كما أطلقها على رواية مهجور الحديث ومتروكه، كما أطلقها على بعض روايات الثقات التي أخطؤوا فيها أو تَفَرَّدوا بها»[٤٨].

ودراسة تطبيقية ثالثة استقرأت كلام الأئمّة النقّاد فخَلَصت إلى أنّ المنكر ـ عندهم ـ هو «الحديث الذي يَستفحشه الناقد من خطأ المحدّث، سواء بَان وجه الخطأ فيه، أو غَلَب على ظنّ الناقد حصولُهُ، بغضّ النظر عن حال راويه الذي أخطأ فيه، تَعمَّدَه أو وَهِم فيه، وسواء كان ذلك الخطأ في المتن أو في الإسناد»[٤٩].

ومن دراسة الأحاديث التي حَكم بنكارتها الأئمّةُ النقّاد تَبَيَّن أنّهم «يُطْلقون النكارة على صورتين:

الأولى: أن يكون الراوي أخطأ خطأً فاحشاً في روايته إسناداً أو متناً أيّاً كان حال الراوي.

الثانية: أن يكون الراوي تَفَرَّد بما لا يَعرفه الناقد معرفةً يَطْمئنّ إليها قلبُهُ، فيَستَفحش هذه الروايةَ من راويها ويُغلِّب جانب خطئه فيها»[٥٠].

وهذه الدراسات كلّها تُثبِت أنّ «منهج أحمد والقَطّان وكذا سائر النقاد: قبولُ أفراد الثقات لكن ليس دائماً، وإنّما إذا سَلِم هذا التَّفَرُّد من القرائن المُرجِّحة لخطأ الراوي المُتفرِّد. وعليه فإنّ تعريف البرديجي للمنكر موافقٌ لمذهب أحمد والقطان وسائر النقّاد»[٥١].

فلا يمكن تَصَوُّرُ أنّ النقّاد من المحدّثين يَرُدُّون تَفرُّد الثقاتِ مطلقاً؛ لِمَا يتَرَتّب على هذا من القول بِرَدّ خبر الثقة الواحد، ومعلومٌ أن اشتراط العدد في قَبول الأخبار ليس من مذاهب المحدّثين ولا الأصوليّين، ولكنْ لمّا كان

---

(٤٨) كافي، المرجع نفسه، ص ٢٧٢.
(٤٩) السلمي، «الحديث المنكر عند نقاد الحديث»، ج ١، ص ٥٧.
(٥٠) المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٤ ـ ٥٥ ومثّل لذلك.
(٥١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٠، وانظر: كافي، المرجع نفسه، ص ٣٢٠.

التفرُّد مَظِنَّة الخطأ ـ عند المحدّث ـ اقتضى الاحتياطَ في الرواية، فَرَدَّ النقّاد ما تَرَجّحَ خطؤه، أو تَوَقَّفوا فيما لم يَطْمَئنوا إلى تَفَرُّده.

هـ ـ المنكر في كتب المصطلح

ومكمن الإشكال أنّ المتأخّرين انشغلوا ببحث المنكر من خلال البحث في صفات راويه فقط، في حين أنّ الحديث المنكر لا يُعرف براويه فقط، بل يُعرف بعلامته ـ وهي ما أوضحه مسلم ولم يعرّفه بها ـ ، وبقرائن أخرى تنضمّ إلى علامته تقذف في قلب الناقد الفَهِم إنكار تلك الرواية.

غير أنّ كتب مصطلح الحديث نَهَجت في التفرّد المردود نهجاً مختلفاً، والذي انتهت إليه أنّه «الفرد الذي ليس في راويه من الثقة والضبط ما يقع جابراً لما يوجبه التفرّد والشذوذ من النكارة والضعف»[٥٢]، وهو أحد قسمي الشاذّ المردود في اصطلاح ابن الصلاح الذي يجعل المنكر والشاذّ مترادفين.

والكلام هنا في تفرّد غير المجروح، فتفرُّد المجروح بيِّن، ولا يدخل في مجال بحثنا.

وقد أطلَقت كتب المصطلح القول: «إن كان المنفرد عدلاً حافظاً موثوقاً بإتقانه وضبطه قُبِل ما انفرد به ولم يَقْدح الانفراد فيه»[٥٣]، ولذلك فإنّ عامّة كتب المصطلح تقبل تَفَرُّد الثقة بالحديث من أصله؛ احتجاجاً بأفراد **الصحيحين** وغيرها، وتَحْصُر الشاذَّ بمخالفة الثقة للأوثق، وتَحْصُر المنكر بمخالفة الضعيف للثقة[٥٤]. ولهذا تَفَرَّق الكلام على التفرّد إلى مواضع شتّى من كتب علوم الحديث، ومن زوايا مختلفة؛ لأنّ التفرّد دَخَل في اصطلاحات متعدّدة: الغريب والفرد، والشاذّ والمنكر، مع ما في بعض هذه المصطلحات من

---

(٥٢) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح: **مقدمة ابن الصلاح (ومحاسن الاصطلاح)**، ص ٢٤٣.

(٥٣) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح (ومحاسن الاصطلاح)**، ص٢٤٣؛ وابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٧٤، وشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ١، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٥٤) انظر شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٤٢. فقد ذكر أنّه «قد يُعدّ مفرد الصدوق منكراً»، ثمّ ذكر طبقات الحفّاظ **على** ٢٤ طبقة، ثمّ ذكر (ص ٧٧) التفرّد **على** طبقات وما يُسمّى منها منكراً، بشكل مستغرَب وموضع نظر، ولم يُعَلِّق عليها شيخنا أبو غدة ـ رحمه الله ـ بشيء!.

اختلاف شديد، فوقع الإشكال فيه من اختلاف الاصطلاحات من جهة، ومن اختلاف تصرُّف النقّاد من جهة أخرى.

الخلاصة

والتحقيق في الإعلال بالتفرّد: كلام الحافظ الناقد ابن رجب الذي يقول فيه: «وأمّا أكثر الحفّاظ المتقدّمين، فإنّهم يقولون في الحديث إذا تَفَرّد به واحد ـ وإن لم يَرْوِ الثقات خلافَه ـ: (إنّه لا يُتابَع عليه)، ويجعلون ذلك علّةً فيه، اللهمّ إلّا أن يكون ممّن كَثُر حِفظه واشتهرت عدالته وحديثُه، كالزهري ونحوه. وربّما يَستنكرون بعض تَفَرُّدات الثقات الكبار أيضاً[٥٥]، ولهم في كلّ حديث نَقْدٌ خاصٌّ، وليس عندهم لذلك ضابط يَضبطه. قال صالح بن محمّد الحافظ: الشاذّ: الحديث المنكر الذي لا يُعرف»[٥٦].

فَتَحصَّل من الكلام على التفرُّد في هذا البحث أنّ المحدِّث لا يَرُدّ التَّفَرُّدَ بإطلاق، فبعض تَفَرّدات الثقات مُخرَّجة في **الصحيحين**، وهي المسمّاة «أفراد الصحيحين»، أو «غرائب الصحيحين»، وقد يُطلق النقّاد النكارة على بعض مرويات الثقات الذين وَقَعت لهم أوهام، وهم يَستنكرون تَفَرّد الثقة عن إمامٍ مشهورٍ وليس هو من أصحابِهِ المتقنين، بل ربما استنكروا بعض تفرّداتِ الأئمّة الكبار أيضاً وجعَلوا ذلك علّةً فيها، كما أفاده كلام ابن رجب، لكنْ لا يَسلتزم ذلك الجَزْمَ بِرَدّها.

وكلام ابن رجب شديد الأهمية، وليس معناه أنّ المسألة تجري على غير نظام، بل معناه أنّها تدور مع القرائن التي هي عماد النظر الحديثي، الذي ينظر في أحوال وملابسات الراوي المتفرّد، وعلاقته بمن تفرّد عنه، وحاله في الضبط والإتقان، ولاسيما أنّهم قرّروا أنّ أحوال عدد من الثقات من حيث الضبط تختلف بحسب الأحوال والأزمان والأمكنة والأبواب والشيوخ. ولهذا كان التفرّد لا ينضبط بقانون عامّ، على معنى أنّه ليس مسائل رياضية تنفّذ على جميع الأحوال.

---

(٥٥) انظر مثلاً في **شرح العلل** استنكارهم لبعض أحاديث عبد الرزاق عن معمر؛ لأنّها لم تكن في الكتاب. وانظر أمثلة عديدة لاستنكارهم **تفرّدات** الثقات في بحث: «**تفرّد الثقة بالحديث**»، للدكتور إبراهيم اللاحم، (بحث خاص).

(٥٦) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣. وقد اضطربت عبارات ابن رجب في حكاية مذاهب النقّاد حول الأحاديث المنكرة. انظر: السلمي، «الحديث المنكر عند نقاد الحديث»، ج ١، ص ٢٨ ـ ٣١.

فالتفرّد عند نُقّاد الحديث إذن ليس بمجرّده دليلاً على الخطأ، ولكنّه مَظِنَّة الخطأ، فيوجب الاحتياطَ والنظر إلى القرائن التي احتفّت بالراوي والمرويّ[٥٧]، وقد يقع الاختلاف بين النقّاد هنا: قبولاً وردّاً، بناءً على القرائن: وضوحاً وخفاءً، وما يَنقدح في نفس الناقد.

٢ ـ صور الإعلال بالتفرّد وأمثلته

صور التعليل بالتفرّد لقرائن تُرجِّح وهم الراوي كثيرةٌ:

أ ـ بعضها من جهة السند: كتَفَرُّد الثقة عن رجل ممَّن يدور عليهم الحديث، وليس ذلك الثقة من أصحاب ذلك الرجل، أو أن يكون الراوي تَفرَّد برواية الحديث على الجادّة، والجوادُّ يَسبق إليها اللسان، أو أن يَتفرَّد الراوي برواية الحديث من طريق لا يجيء، وغير ذلك[٥٨]...

ب ـ وبعضها يصعب الفصل فيه بين السند والمتن: إذ يكون الحكم على الراوي نتيجة سَبْر مرويّاته، فيَحكمون بجَرح الراوي بأنّه يَهِم أو ليس بالقوي أو يَتَفرّد بمناكير أو غير ذلك ـ كما سأفصّل قريباً ـ.

ومن أمثلة هذا التداخل: حديث محمد بن عُمر بن الرُّومي قال: حدثنا شَريك، عن سَلَمة بن كُهيل، عن سُوَيد بن غَفَلَة، عن الصُّنَابحيّ، عن عليّ قال: قال رسول الله (ﷺ): أنا دار الحكمة وعليّ بابها[٥٩].

قال أبو حاتم الرَّازِيّ عن ابن الرومي هذا: «روى عن شريك حديثاً منكراً، فيه ضعف»[٦٠]. وقال الترمذي: «هذا حديث غريب منكر... ولا نعرف هذا الحديث عن واحد من الثقات عن شريك». وقال ابن حبّان في ابن الرومي: «شيخ يروي عن شَريك، يقلب الأخبار، ويأتي عن الثقات بما ليس **من** أحاديثهم، لا يجوز الاحتجاج به»، وذكر هذا الحديث، ثمّ قال: «هذا خبر لا أصل له عن النبي (ﷺ)، ولا شريك حدّث به، ولا سلمة بن

---

(٥٧) انظر التفصيل في تلك القرائن المتعلّقة بالمتفرِّد والمتَفَرَّد به في: السلمي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٧١ وما بعدها.

(٥٨) انظر صور إعلال التفرّد من جهة الإسناد؛ بقرائن مع الأمثلة في: المرجع نفسه، ج ١، ص ٧٦ ـ ٧٨، ومثال التفرّد بإسناد لا يجيء في: ج ٢، ص ٥١٩.

(٥٩) رواه الترمذي في **صحيحه**، كتاب المناقب، باب: مناقب علي، ج ٥، ص ٦٣٧.

(٦٠) ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، ج ٨، ص ٢١.

كُهَيل رواه، ولا الصُّنابحيّ أسنده. ولعلّ هذا الشيخ بلغه حديث أبي الصلت عن أبي معاوية، فحفظه ثمّ أقلبه على شريك وحدّث بهذا الإسناد»[٦١].

ووَجه التداخل بين السند والمتن في إعلال هذا الحديث: أنّه يُمكن أن يُستَدَلَّ على ضعف الحديث بكونه من رواية ابن الرومي، ويمكن أن يُستَدَلَّ على ضعف ابن الرومي بهذا الحديث، وهو ما يُستفاد من صنيع ابن أبي حاتم وابن حبّان كما سبق.

فهذا حديثٌ استنكره الأئمّة النقّاد لِتَفَرُّد الضعيف به، وجَعَلوا ذلك علّةً فيه[٦٢].

ومن أمثلته كذلك:

حديثُ قَزَعَةَ بن سُوَيد، عن عاصم بن مَخْلَد، عن أبي الأشعث الصنعاني، عن شَدَّاد بن أَوْس، قال: قال رسول الله (ﷺ): «مَن قَرَض بيتَ

---

(٦١) ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ٢، ص ٩٤.

(٦٢) الحديث رُوِي أيضاً من طريق أبي الصَّلْت: عبد السلام بن صالح، عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس (ﷺ)، رواه أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري في: **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، كتاب الصحابة، باب: ذكر إسلام علي، ج ٣، ص ١٣٧، رقم ٤٦٣٧، وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط ٢ (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣)، ج ١١، ص ٦٥. أما الحاكم فقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخْرجاه، وأبو الصلتِ ثقةٌ مأمون»، وأما الهيثميُّ فقال: «فيه عبد السلام بن صالح الهَرَويّ وهو ضعيف»، وأما الذهبي فتَعَقَّب تصحيح الحاكم فقال: «بل هو موضوع». انظر: نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج ٩، ص ١٤٨.

والحديثُ أَعلَّه كبار أئمة النقد، فقال أبو زرعة: كم خَلْقٍ افتُضِحوا فيه. وقال يحيى بن مَعين: كذب لا أصل له، وكذا قال أبو حاتم. وقال البخاري: منكر، وقال الدارقطني: حديث مضطرب غير ثابت. وقال ابن دقيق العيد: لم يُثْبِتوه، وذكره ابن الجوزي في: **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، حقق نصوصه وعلق عليه نور الدين بن شكري بن علي بويا جيلار (الرياض: مكتبه أضواء السلف، ١٩٩٧). ومن المتأخرين مَن خالف حكمَ المتقدمين، فقال الحافظ العلائي: «وبالجملة فكلها ضعيفة، وأكثرها ركيكة، وأحسنها حديث ابن عباس، بل هو حسن»، قال السيوطي: «وكذا قال شيخ الإسلام ابن حجر في فتوى له». أي حسّنه. انظر: شمس الدين محمد ابن عبد الرحمن السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥)، ص ١٢٣ ـ ١٢٤؛ وجلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**، ص ٤١، وأبو الفداء إسماعيل ابن محمد بن عبد الهادي العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس** (دمشق: مكتبة الغزالي؛ مؤسسة المناهل، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٣٤.

شِعرٍ بعد عِشَاء الآخِرَة، لم تُقبَل له صلاةُ تلك الليلة»[٦٣].

قال البزّار: «لا نعلمه يُروى إلّا من هذا الوجه، وعاصمٌ لا نَعلم رَوَى عنه إلّا قزعة، وقزعةُ ليس به بأسٌ، ولكن ليس بالقويّ...».

وقال العُقَيليّ: «لا يُتابع عاصمٌ عليه، ولا يُعرَف إلّا به»[٦٤]. وقال ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع... وعاصمٌ في عداد المجهولين. قال أحمد بن حنبل: قَزَعةُ بن سُويد مضطرب الحديث، وقال ابن حبّان: كان كثير الخطأ فاحش الوهم، فلمّا كَثُر ذلك في روايته سقط الاحتجاج بأخباره»[٦٥].

ورواه ابن الجَعْد عن عبد القُدُّوس بن حَبيبٍ، عن أبي الأشعث الصنعانيّ، عن شَدَّاد بن أَوْسٍ، عن النبي (ﷺ)[٦٦]، وقال الحافظ ابن حجر: «وقد اجترأ ابنُ الجوزيّ فَذَكر الحديثَ في الموضوعات، ولم يَنفرِد عاصمٌ به، بل تابعه عبدُ القدوس بن حبيب. ذكر ذلك الذهبيُّ في ترجمته، لكنّ عاصماً أصلحُ من عبد القدّوس، فكأنّ عبدَالقدّوس سرَقَه منه»[٦٧]، فمتابعةُ عبد القدّوس لا تنفع، وعليه يبقى عاصمٌ متفرِّداً بالحديث.

وقال الحافظُ ابن حجر في موضع آخر: «ليس في شيءٍ من هذا ما يَقضي على هذا الحديث بالوضع؛ إلّا أن يكون استنكر عدمَ القَبول من أجل فِعْل المباح؛ لأنّ قَرْض الشعر مباحٌ، فكيف يُعاقَب فاعلُهُ بأنْ لا تُقبَل له صلاةٌ؟! فلو علّل بهذا لكان أليَقَ به من تعليله بعاصم وقَزَعة؛ لأنّ عاصماً ما

(٦٣) رواه أحمد في: **مسنده**، ج ٤، ص ١٢٥، والطبراني في: **المعجم الكبير**، ج ٧، ص ٢٧٨؛ والبزّار في مسنده كما في: نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي، **كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩)، رقم ٢٠٩٤، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ج ٤، ص ٢٧٦، رقم ٥٠٨٩. وعند الطبراني: عن أبي عاصم عن أبي الأشعث، وكذلك في: ابن قدامة المقدسي، **المنتخب من العلل للخلال**، ص ١٠٨.

(٦٤) أبو جعفر محمد بن عمر العقيلي، **الضعفاء الكبير**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ج ٣، ص ٣٣٩.

(٦٥) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ١، ص ٤٢٧.

(٦٦) أبو الحسن علي بن الجعد، **مسند ابن الجعد**، مراجعة وتعليق وفهرسة عامر أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة نادر للطباعة والنشر، ١٩٩٠)، ج ١، ص ٤٩٦، رقم ٣٤٥٩.

(٦٧) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة**، تحقيق إكرام الله إمداد الحق (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦)، ص ٢٠٤.

هو من المجهولين كما قال؛ بل ذكره ابن حبّان في **الثقات**[٦٨].

وأمّا كونه تفرّدَ برواية هذا عن أبي الأشعث: فليس كذلك؛ فقد تابعه عليه عبد القدّوس بن حبيب، عن أبي الأشعث، ورُوِّيناهُ في **الجَعْديات** عن أبي القاسم البَغَويّ... ولكن عبد القدّوس ضعيف جدّاً؛ كذبه ابن المبارك، فكأنّ العقيليّ لم يعتدّ بمتابعته»، ثمّ أخذ يدافع عن قَزَعة، وانتهى إلى أنّ «حديثه في مرتبة الحسن»[٦٩].

والصواب: أنّ عاصماً مجهولٌ، وذِكْرُ ابن حبّانَ له في الثقات لا يَجعله ثقةً؛ لأنّ ابن حبّان يوثق المجهولين على قاعدته. ومتابعةُ عبدالقدّوس واهيةٌ لا تنفعُ، والصواب فيها كلام ابن حجر الأوّل.

فالحديث معلولٌ بعلّة مركَّبة، وهي تَفَرُّد مَنْ لا يَحتمل حالُه تفرُّدَه، ونكارةُ المتنِ كما أوضحها ابن حجر، والعَجَبُ أنّه سلّم بنكارة متنه، وقال: إنّ الإعلال بها أولى، ثمّ عاد فَحَسّن الحديث!. والغريبُ من ابن الجوزي أنّه اكتفى بإعلال الحديث لجهة الراوي فقط، ولم يتعرّض لنكارة المتن[٧٠].

ومن صور التداخل التي هي موضع تعليل بالتفرّد لجهة الإسناد والمتن: «تفرُّد الصدوق عن مشهور من الثقات بما لا يوجد عند ثقات أصحاب ذلك المشهور، وليس لذلك الصدوق اعتناء بحديث الشيخ، كتفرُّد يحيى بن اليمان عن سفيان الثوري والأعمش بما لا يرويه أصحابهما عنهما، فهذا محلٌّ للتعليل، وقد يبلغ النكارة، وربّما اعتُبر به إذا وُجد له فيمن فوق الثوري أو الأعمش مثلاً أصل»[٧١].

---

(٦٨) أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **كتاب الثقات**، تحقيق شرف الدين أحمد (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٥)، ج ٧، ص ٢٥٨.

(٦٩) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد** (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص ٣٠.

(٧٠) وقد رُوي هذا المتن من طريق أخرى عن أبي الأشعث، عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً، كما في: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **مسند الشاميين**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٢٢٨، قال أبو حاتم: «هذا خطأ؛ الناس يروون هذا الحديثَ لا يرفعونه؛ يقولون: عن عبد الله بن عمرو فقط» كما في: ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ٦، ص ٢٦، رقم ٢٢٨٥، وفي إسناده الوليد بن مسلم ولم يُصَرح بالسماع. فهذه الطريق توضح أنّ عاصماً ـ مع تفرُّده ـ قد خالَفَ أيضاً. انظر أيضاً: طارق عوض الله، **الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات** (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٨)، ص ٤٣٧.

(٧١) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٦٦٤.

ومن أمثاله: ما رواه محمد بن عمرو بن علقمة قال: حدّثني ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حُبَيش: أنّها كانت تُستحاض، فقال لها النبي (ﷺ): «إذا كان دم الحيضة فإنّه دم أسودُ يُعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلّي فإنّما هو عِرْقٌ»(٧٢).

وقد سأل ابن أبي حاتم أباه عن هذا الحديث، فقال: «لم يُتابع محمّد بن عمرو على هذه الرواية، وهو منكر»(٧٣). فمحمّد بن عمرو تَفَرّد به وهو صدوق لا يَحتمل حالُه تفرّدَه دون سائر أصحاب الزهري بمتن لا يُعرف عن غيره.

ج ـ وبعضها من جهة المتن فقط: ولكون هذا من شرطِ البحث فسنوسع القول فيه قليلاً حتّى يتّضح ويَثبت، وهذا يستدعي شرح معنى نكارة المتن، ومثاله في الجملة، ثمّ بيان أحواله، ونختم هذا المقياس كلّه ببيان كيف يبني النقّاد حكمهم على الراوي بالنكارة بعد سَبْر مروياته، سواء لجهة السند أم لجهة المتن، والله الموفّق.

(١) معنى نكارة المتن

ونكارة المتن تكون بنكارة معناه، وإذا استنكر الناقدُ المعنى أَعلَّ الحديثَ بالتفرّد وإن كان التفرّد بذاتِهِ ليس دليلاً على الخطأ، فيكون الإعلال هنا من جهة نَكارة المعنى الذي انضمّ إلى تَفَرُّد الراوي. ولعلّه ممّا يؤكّد التفاتَ النقّاد إلى معاني الحديث ـ إضافةً إلى صفات الرواة ـ قولُ ابن أبي حاتم: «يُقاس صحّةُ الحديث بعدالة ناقليه، وأن يكون كلاماً يَصْلح أن يكون من كلام النبوّة. ويُعلَم سقمه وإنكارُه بتَفَرّد مَن لم تَصحَّ عدالته بروايته»(٧٤)، وتَقَدّم كلام الأئمّة فيما يُرَدُّ من الغرائب.

وقد شَرَح «المعلّمي» هذا النوع من التعليل، فقال: «إذا استنكر الأئمّة المحقّقون المتن وكان ظاهرُ السند الصحّة، فإنّهم يَتَطَلّبون له علّة، فإذا لم

---

(٧٢) رواه أبو داود، في **سننه**، باب: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، ج ١، ص ١٢٥، رقم ٢٨٦.

(٧٣) ابن أبي حاتم الرازي، **عِلل الحديث**، رقم ١١٧. وقد صحّح ابن حبّان، في **صحيحه**، ج ٤، ص ١٨٠، والحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج ١، ص ١٧٤ الحديث!.

(٧٤) ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، ج ١، ص ٣٥١.

يجدوا علّة قادحة مطلقاً حيث وقعت: أعلّوه بعلّة ليست بقادحة مطلقاً، ولكنّهم يرونها كافية للقدح في ذاك المنكر... وحجّتهم في هذا أنّ عدم القدح بتلك العلّة مطلقاً: إنّما بُني على أنّ دخول الخلل من جهتها نادر، فإذا اتّفق أن يكون المتنُ منكراً يَغلب على ظنّ الناقد بطلانه: فقد تحقّق وجود الخلل، وإذ لم يوجد سبب له إلّا تلك العلة؛ فالظاهر أنّها هي السبب، وأنّ هذا من ذاك النادر الذي يجيء الخلل فيه من جهتها»[٧٥].

وهذه النكارة في المتن تكثر في أحاديث الضعفاء، بل إنّهم إنّما عُرفوا بها؛ حتّى قيل في واحدهم: يروي مناكير، حدّث بالبواطيل، أو ما أشبه ذلك... وهؤلاء ليسوا من شرط البحث، وإنّما يَعنينا هنا مَن عُدّت مناكيرهم، ومنهم مَن يقال فيه: حدّث بحديثٍ مُنكَر، أو أُنكر عليه حديثُ كذا، وما أشبه ذلك...

(٢) أمثلةُ نكارة المتون وأحوالُها

نكارةُ المتون لها أحوالٌ يمكن فَهْمُها من تَتَبُّع تصرّفات الأئمّة النقّاد، ولكون أئمّة النقد وعلماء الحديث لم يُفصّلوا القولَ في أقسامٍ للنكارة أو أحوالٍ، فقد اختلفت كلمة بعض المعاصرين ممّن حاول ذلك، فأحد الباحثين تَحَدّث عن «أحوال تُؤَثّر في قبول التفرّد ورَدِّه»، وعدَّ من أحوال المتن في ذلك خمسةً هي:

١ ـ أن يكون المتن مخالفاً لما ثَبَت وتَقَرَّر من أدلّة الشرع، فهذا يُرَدّ التفرّد به، ويُعتبر منكراً مخالفاً للمعروف.

٢ ـ أن يكون متن الحديث مشتملاً على حكم شرعي في مسألة تَعُمُّ بها البلوى وتَتَكرّر كثيراً، فهذه ممّا تَتَوافر هِمم المسلمين على نَقْلها، فكيف يتسنّى أن يَتَفَرد بها أحدُ الرواة، خصوصاً إذا كان في طبقة متأخرة وليس من الحفّاظ المتقنين.

٣ ـ أن يكون متن الحديث أصلاً تُبنَى عليه أحكامٌ لا تُبنى على غيره؛ لأنّ أهل العلم يَحرِصون على سماع هذا النوع من الأحاديث أكثرَ من سماع

(٧٥) انظر مقدّمة تحقيق كتاب: محمد بن علي الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص (ح).

ما اشتمل على الرِّقاق والفضائل، وكذا يَحْرِص المشايخ على إبلاغها تلاميذَهم فمِنْ ثَمَّ يَنْدُر التفرّد بها.

٤ ـ أن يكون المتن المرفوع نصّاً في مسألة اشتهر فيها الخلاف بين الصحابة ثمّ التابعين فمَنْ بَعدهم، فهذا يُقَلِّل من احتمال تَفَرُّد المتفرّد؛ لأنّ عَمَل كثير من أهل العلم على خلاف ما رَوَى.

٥ ـ أن يكون المتن مُشتمِلاً على قصّة تَتَّجه إليها هِمَم النَّقَلة، وتتوافر على نَقْلِها، فهذا يُقَلِّل احتمال التفرّد على الراوي[٧٦].

وهذه التقسيمات لا تَستند إلى نصٍّ من نصوص الأئمّة، بل إنّ الثلاثة الأولى منها تكاد تكون مأخوذة عن بعض الأصوليّين؛ فهي غريبةٌ عن أئمّة النقد الحديثيّ، ويبدو أنّ صاحبَها ذَكَرَها استنباطاً ورأياً؛ فإنّ الأمثلة التي ذَكَرها لهذه الأقسام المُحْدَثة لا تُسعِفُه لإثبات تلك الأحوال، فضلاً عن أنّ الإيجاز الشديد في كلام النَّقَدَة من كتب العلل يَجعله شديدَ الإجمال، ولذلك يَعسُر إثباتُ تلك الأقسام من نصوصهم، أو حتّى إثبات أنّهم إنّما أَعَلُّوا تلك الأحاديث لأجل هذا السبب أو ذاك من تلك الأحوال الخمسة.

باحثٌ آخرُ تَبَيَّن له «بدراسة جُملة من النصوص المتعلّقة بتَفَرُّد المتون، أنّه يكون موجباً للنقدِ عندهم في ثلاث حالات:

١ ـ إذا كان التفرّد بمتنٍ لا أصل له، ويكون مشتملاً على أمورٍ مبالَغ فيها، أو لا تُشْبه كلام النبوة، وهذا ما يُمكن تسميتُه بالتفرّد المطلق، أي أنّ الراوي يَنفرد بمتنٍ أو متونٍ حديثية لا أصل لها، لا تُعرف إلّا من طريقه، وهذا مُتَّفَق عند الأئمّة على ردِّه.

٢ ـ إذا كان الراوي يُكْثِر من التفرّد بمتونٍ عن عالمٍ من علماء الحديث المعروفين، كابن جُرَيج أو عطاء وأمثالهما، يُستَبْعَد أن يكون حَدَّث بها؛ لأنّ الحفّاظ من أصحابه لا تُوجد عندهم مثلُ هذه الروايات، والغالبُ أنّ ذلك الراوي الذي تَفَرَّد بها جَعَل ذلك السند؛ لسهولته بالنسبة لحافظته: جادَّة يُكثِر من سلوكها في كثير من مروياته، وهذا يمكن تسميته بالتفرّد المقيّد، وجمهور علماء الجرح والتعديل على تضعيف الراوي الذي يَقع منه مثلُ ذلك.

(٧٦) انظر: السلمي، «الحديث المنكر عند نقاد الحديث»، ج ١، ص ٧٤ ـ ٧٥.

٣ ـ إذا كان الراوي يَتَفرّد بمتنٍ يحتوي على تفصيلٍ في أمر من الأمور المهمّة في الشريعة، وهذا يمكن تسميته بالتفرّد المختَلَف فيه بين علماء الحديث»(٧٧).

وهذه الأحوال الأخيرة أقربُ لتصرُّف أئمّة النقد، فالتفرّد بما لا أصل له، أو التفرّد عن إمامٍ يُجمَع حديثه أو يدور عليه الإسناد: يكثرُ الإعلال به، تبقى الحال الثالثة وهيَ موضع النظرِ في هذا البحث.

ولكون هذا المبحث ـ الإعلال بالتفرد ـ شديدَ التعقيد والاختلاف، أختارُ أن أُورد هنا جملة أمثلة لِمَا أَنكره الأئمّة النقّاد، تَرجع إلى ثلاثة أمورٍ:

الأول: ما قيل فيه من الأحاديث: مُنْكَر المتن، على وجه الإجمال.

الثاني: استنكار بعض تَفَرُّدات الثقات أو مَنْ عامّةُ أحاديثه مستقيمة.

الثالث: استنكار التَّفَرُّد بحُكم من الأحكام.

الأول: أمثلة ما قيل فيه: مُنْكَر المتن

فمن أمثلة النكارة في المتن: قول ابن عدي: «حدّثنا المُفضَّل بن محمّد أبو سعيد الجندي، حدّثنا أبو أيوب سليمان بن أيوب الحِمصي، حدّثنا إسماعيل بن عَيَّاش، عن صفوان بن عمرو، عن عبد الرحمن بن جُبير بن نُفير، عن أبيه، عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): مَثَل الذي يَحُجّ من أمّتي عن أمّتي، كَمَثل أمّ موسى (عليه السلام)، كانت تُرْضِعه وتأخذ الكِرَاء من فِرْعَون. قال الشيخ [ابن عدي]: وهذا الحديث، وإنْ كان مستقيم الإسناد؛ فإنّه منكر المتن، ولا أعلم رواه عن ابن عَيَّاش غيرَ سليمان بن أيّوب الحِمْصِيّ هذا، ولم نكْتبه إلّا عن الجندي»(٧٨).

---

(٧٧) خالد بن منصور الدريس، **أثر نقد المتن في الحكم على رواة الحديث: دراسة نظرية تطبيقية**، ص ١٤. لكن تسمية التفرّد المطلق والتفرّد المقيّد مُشكلة؛ لأنها قد تلتبس باصطلاح الفرد المطلق والمقيّد عند ابن حجر ومن بعده.

(٧٨) أبو أحمد عبد الله بن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق يحيى مختار الغزاوي، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ و٤٧٦ (تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض) وليس فيها (عن أمتي). وإسماعيل بن عيّاش أبو عتبة الحمصيّ، صدوقٌ في روايته عن أهل بلده، مُخَلِّطٌ في غيرهم، كما في: ابن حجر، **تقريب التهذيب**، تحقيق محمد عوامة (دمشق: دار الرشيد، ١٩٨٦)، ص ١٠٩، وههنا روى عن صفوان بن عمرو بن هرم السكسكيّ وهو حمصيٌّ من أهل بلده.

ومن أمثلته:

حديث ابن عدي قال: «حدّثنا أبو عروبة حدّثنا عمر بن حفص الشيباني حدّثنا عبيد بن عمرو عن علي بن زيد عن سعيد بن المُسيَّب عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس، أو كما قال. قال ابن عدي: هذا **منكر المتن**»(٧٩).

ومن أمثلته، لكنْ جاء مُفَصَّلاً:

حديث عبد الرزّاق عن الثوري عن سُلَيمان الشَّيْبانيّ، عن يَزِيدَ بن الأَصَمّ، عن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: «جاء رجل إلى النبي (ﷺ) فقال: أَحُجُّ عن أبي؟ قال: نعم، حُجَّ عن أبيك، فإنْ لم تَزِده خيراً لم تَزِده شرّاً»(٨٠).

قال ابن عبد البرّ: «أمّا هذا الحديثُ فقد حَمَلوا فيه على عبدالرزّاق؛ لانفراده به عن الثوري من بين سائر أصحابه، وقالوا: هذا حديثٌ لا يوجد في الدنيا عند أحد بهذا الإسناد إلّا في كتاب عبد الرزّاق أو في كتاب مَن أخرجه من كتاب عبد الرزّاق، ولم يَرْوِه أحدٌ عن الثوري غيرُه، وقد خطّؤوه فيه، وهو عندهم خطأ. فقالوا: هذا لفظ **منكر**؛ لا تشبهه ألفاظ النبي (ﷺ) أن يأمر بما لا يَدري هل ينفع أم لا ينفع؟»(٨١).

قال: «أمّا ظاهرُ إسناد هذا الحديث، فظاهرٌ جميلٌ؛ لأنّ الشيبانيَّ ثقةٌ وهو سليمان بن أبي سليمان، ورَوَى عنه شعبةُ والثوريُّ وهُشَيم، وكذلك يَزيدُ

---

(٧٩) ابن عدي، المرجع نفسه، ج ٥، ص ٣٤٨، وأعله الدارقطني من جهة الإسناد فقال في: **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ج ٧، ص ٣٠٥: «يرويه علي بن زيد بن جدعان، واختُلف عنه: فرواه هُشيم عن علي بن زيد عن ابن المُسيّب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم. قاله لوين عن هشيم. وخالفه سُريج بن يونس فرواه عن هُشيم مرسلاً، ولم يذكر فيه أبا هريرة، وهو أصحّ. ويقال: إنّ هشيماً لم يسمعه من علي بن زيد، وإنّما أخذه عن رجل عنه».

(٨٠) رواه ابن ماجه في **سننه** ـ واللفظ له ـ في كتاب المناسك، باب: الحج عن الميت، ج٢، ص ٩٦٩، رقم ٢٩٠٤؛ وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، في **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥)، ج ٤، ص ١٠٠، والطبراني، في **المعجم الكبير**، ج ١٢، ص ٢٤٥، رقم ١٣٠٠٩.

(٨١) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى العدوي ومحمد عبد الكبير البكري ([المملكة المغربية]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ج ٩، ص ١٢٩.

بن الأصمّ ثقةٌ، ولكنّه حديث لا يوجَدُ عند أصحاب الثوريّ الذين هم أعلمُ بالثوري من عبد الرزّاق، مثل القَطّان وابن مَهدي وابن المبارك ووكيع وأبي نُعيم، وهؤلاء جِلَّة أصحاب الثوري في الحديث، وعبدُ الرزاق ثقةٌ»(٨٢).

والتمثيل هنا واقعٌ لإثبات أصل الإعلال بالتَّفَرُّد ـ عند المحدِّث ـ على هذا النحو، دون مناقشة المثالِ نفسِهِ، كما أنّ الفقيه والأصوليَّ يُخالفان في إثباتِ هذا اللونِ من التعليل، فقد حكى ابن عبد البرّ احتجاج بعض الفقهاء المالكيّين بهذا الحديث، ثمّ أبان انتقاد المحدّثين له، فقال: «احتجّ بعضُ أصحابنا المالكيّين بحديث عبد الرزّاق عن الثوري. . . وهذا الحديثُ قد أنكروه على عبد الرزّاق وخطؤوه فيه لأنّه حديث لم يروه أحد عن الثوري غيره. . .»(٨٣).

وأشدُّ وضوحاً في حكاية اختلاف طريقة المحدّثين عن غيرهم في هذا الباب: ما أَوضَحَه ابنُ القطان حين قال: «وهناك اعتلالات أُخَرُ يَعتلُّ بها ـ أيضاً ـ أبو محمّد [عبد الحقّ الإشبيليّ] على طريقة المحدّثين، نَذكر منها ـ في هذا الباب ـ ما تَيَسَّر.

فمن ذلك انفرادُ الثقةِ بالحديث، أو بزيادةٍ فيه، وعملُهُ فيه هو الردّ». ثمّ ساقَ ابنُ القطان ثلاثةَ أحاديث ـ وفيها حديثُ عبد الرزّاق هذا ـ ممّا أعلّه عبد الحقّ في كتابه **الأحكام الوسطى**، ثمّ قال ابن القطّان: «والذي له من

---

(٨٢) المرجع نفسه، ج ٩، ص ١٣٠. وجَعَل ابنُ عبد البرّ مدارَ التفرّد في هذا الحديث على عبد الرزاق، لكنّ البزار وأبا نُعيم جعلا التفرّد من الثوريّ، فنَقَل أبو الحسن بن القطان عن البزّار أنه قال: «لا نَعلم رواه إلّا الثوريّ، ولا عن الثوريّ إلّا عبد الرزّاق. قال القطان: فَجَعَل المُنْفَردَ به الثوريّ». وقال أبو نُعَيم: «غريبٌ من حديث يَزيدَ، تَفَرَّد به الثوريُّ، عن الشَّيباني وهو أبو إسحاق واسمُه سليمانُ بن فَيْروز، تابعيٌّ من أهل الكوفة».

قلتُ: ولم يَتَبيّن لي وجهُ هذا؛ فإنّ ابنَ أبي شيبة رواه في **مصنّفه** فقال: حدثنا عليُّ بن مُسْهِر، عن الشيبانيّ، به. فابن أبي شيبة تابع عبد الرزّاق، وعليُّ بن مسهر تابع الثوري. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن القطان، **بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام**، تحقيق الحسين آيت سعيد (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ج ٥، ص ٤٥٨، وأبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **المصنف**، تحقيق كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ج ٣، ص ٣٧٩، رقم ١٥١١٧، وج ٣/ ٣٦١، رقم ١٥١١٢ (طبعة دار الكتب العلمية).

(٨٣) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستذكار**، تحقيق سالم عطار ومحمد علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ج ٤، ص ١٦٦.

هذا النوعِ هو كثيرٌ جداً: ممّا لم نذكر ممّا هو عندنا صحيح لم يَضُرَّه هذا الاعتلال، وممّا ذكرناه فيما تَقَدَّم.

وإنّما أقصدُ في هذا الباب إلى ذِكر مَثَلٍ ممّا ضَعَّف به أحاديثَ يَنبغي أن يُقال فيها: إنّها صحيحةٌ؛ لضعف الاعتلال عليها، كهذا الاعتلال الذي هو الانفرادُ؛ فإنّه غيرُ ضارٍّ إذا كان الراوي ثقةً»[٨٤].

فهذا نصٌّ مهمٌّ من محدِّث وفقيهٍ يُصرّح فيه بأنّه خالَفَ طريقةَ المحدّثين، فَقَبِل تَفَرُّد الثقة مطلقاً، فإنّه قال قبل ذلك: «الشرطُ ثقةُ الرافع، فلا نبالي بعدَ ذلك مخالفةَ مَنْ خالَفه، فاعلم ذلك»، وهو لا يبالي ـ كذلك ـ على أيّ الصور كانت المخالفة، كما صرّح بنفسه وفصّل، وله في مخالفةِ طريقة المحدّثين غيرُ هذا[٨٥].

الثاني: استنكار بعض تَفَرُّدات الثقات أو مَنْ عامّةُ أحاديثه مستقيمة

مثاله: حديث أشعث بن عبد الملك الحمراني عن محمّد بن سيرين عن عبد الله بن شقيق العقيلي عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: «كان رسول الله (ﷺ) لا يُصَلّي في شُعُرنا أو لِحَافنا»[٨٦].

قال عبد الله بن أحمد: «قال أبي: ما سمعتُ حديثاً أَنْكَرَ من هذا، وأنكَرَه أشدَّ الإنكار»[٨٧]. وأشعثُ هذا قال فيه ابنُ عَدِيّ: «أحاديثُه عامّتُها مستقيمة، وهو ممّن يُكتب حديثه ويُحْتَجّ به، وهو في جملة أهل الصدق».

وممّا يَرِد على هذا الحديث أمران: الأول: أنّه مخالفٌ لِمَا ثَبَت عن

---

(٨٤) ابن القطان، **بيان الوهم والإيهام**، ج ٥، ص ٤٥٨ ـ ٤٦٠.

(٨٥) وإن كانت له نصوص أخرى ينسبُ فيها هذا للمحقّقين من المحدّثين، أو لكثير من المحدّثين وإن خالف بعضهم، قارن بـ: ج ٣، ص ٢٨٢ و٣٩٦ من المرجع نفسه.

(٨٦) رواه: أبو داود، في **سننه**، الصلاة، باب الصلاة في شُعُر النساء، ج ١، ص ٢٣٠، والترمذي في **سننه**، باب كراهية الصلاة في لُحُف النساء، ج ٢، ص ٤٩٦، والنسائي في: **السنن**، باب: اللحف، ج ٨، ص ٢١٧، وابن حبان في **صحيحه**، باب: ذكر ما يستحب للمرء أن لا يصلّي في شعر نسائه ولا لحفها، ج ٦، ص ١٠٥، والحاكم النيسابوري في: **المستدرك على الصحيحين**، ج ١، ص ٣٨١، وغيرهم. وشُعُرنا جمع شِعَار على وزن كتاب وكُتُب، وهو الثوب الذي يَلي الجسدَ. وخُصَّتْ بالذِّكر؛ لأنّها أقرب إلى أن تنالها النجاسة من الدِّثَار، وهو الثوب الذي يكون فوق الشِّعار.

(٨٧) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وصي الله بن محمد عباس (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)، رقم ٥٩٨٢.

عائشة (ﷺ) : «كان النبي (ﷺ) يُصَلّي من الليل، وأنا إلى جَنْبه وأنا حائضٌ، وعليّ مُرْط وعليه بعضُه إلى جنبه»[88]. والثاني: أنّه قد خالفه جَمْعٌ من الثقات فَرَوَوْا الحديثَ عن ابن سيرين مُرْسلاً[89]، بل إنّ ابنَ سيرين تَخَلّى عن التحديث به، قال حمّاد بن زيد: «سمعت سعيد بن أبي صَدَقة قال: سألت محمّداً عنه فلم يُحَدِّثني، وقال: سمعتُه منذ زمان، ولا أدري ممّن سمعتُه، ولا أدري أسمعتُه من ثَبْتٍ أو لا، فَسَلُوا عنه»[90]. فلعلّ الإمام أحمد أراد بالنكارة هذا المعنى، والله أعلم.

لكن صحّح الحديثَ الترمذيُّ فقال: «حسن صحيح»، والحاكم وابن حِبَّان، ودَفَع ابن قتيبة[91] وجهَ التعارض بينهما، وعلى هذا التصحيح مشى بعض المعاصرين[92].

ومثاله أيضاً:

حديث هَمّام بن يَحيى العَوْذِيّ البصري، عن ابن جُرَيج، عن الزُّهري، عن أنس (ﷺ) قال: «كان النبيُّ (ﷺ) إذا دَخَل الخلاء وَضَع خاتمه»[93].

قال أبو داود: «هذا حديثٌ مُنكر، وإنّما يُعرَف عن ابن جريج، عن زياد بن سعد، عن الزهري، عن أنس، أنّ النبي (ﷺ) اتّخذ خاتماً من وَرِق ثمّ ألقاه[94]. والوهم فيه من همّام؛ لم يَرْوِه إلّا همّام». وقال النسائي: «وهذا الحديث غيرُ محفوظ»[95].

---

(٨٨) رواه مسلم في **صحيحه**، الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي، ج ١، ص ٣٦٧، وغيره.

(٨٩) انظر لذلك: أحمد، **المسند**، ج ٦، ص ١٠١ و١٢٩؛ وأبو داود، **السنن**، ج ١، ص ١٥٤، والبيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٢، ص ٤٠٩.

(٩٠) **سنن أبي داود**، ج ١، ص ١٥٤.

(٩١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، صححه وضبطه محمد زهدي النجار (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٢)، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٩٢) كالشيخين الألباني وشعيب الأرناؤوط.

(٩٣) رواه أبو داود في **سننه**، الطهارة، باب: الخاتم يكون فيه ذكر الله تعالى يدخل به الخلاء، ج ١، ص ٥٢؛ والترمذي في: **سننه**، باب: ما جاء في لبس الخاتم باليمين، ج ٤، ص ٢٢٩؛ والنسائي في **سننه**، باب: نزع الخاتم عند دخول الخلاء، ج ٨، ص ١٧٨، وابن ماجه، في **سننه**، باب ذكر الله تعالى على الخلاء والخاتم في الخلاء، ج ١، ص ١١٠.

(٩٤) رواه مسلم في **صحيحه**، اللباس والزينة، باب: في طرح الخواتم، ج ٣، ص ١٦٥٧.

(٩٥) النسائي، **السنن الكبرى**، ج ٥، ص ٤٥٦.

وهمام بن يحيى قال فيه أحمد: «هو ثَبْتٌ في كلّ المشايخ»[٩٦]. وقال ابن حجر: «ثقة ربما وهم»[٩٧]. وقد تفرّد بهذا المتن، وهو لا يُعرَف عن أنس، ولم يَرْوِهِ تلاميذ الزهري ولم يُوجَد في حديث ابن جُريج؛ بل وُجد من حديث ابن جريج متنٌ مخالِف، فدلّ على أنّ همّاماً أخطأ في متن الحديث، ولذلك أنكره أبو داود.

لكن صحّح ابنُ حبّان حديثَ همّام[٩٨]، ورواه الحاكم في **المستدرك على الصحيحين**[٩٩]، وقد عَمِلا بظاهر الإسناد[١٠٠].

الثالث: استنكار التَّفَرُّد بحُكم من الأحكام

كان الأئمّة يتساهلون في الفضائل، ويُشَدِّدون في الأحكام، ولذلك قد يستنكرون تَفَرُّد راوٍ بحكمٍ من الأحكام ويجعلون تَفَرُّدَه به علّةً فيه، ومن أمثلته: حديث يرويه إسماعيل بن رَجَاء، عن أَوْس بن ضَمعج، عن أبي مسعود الأنصاري قال: قال رسول الله (ﷺ): «يَؤُمّ القومَ أقرؤُهم لكتاب الله، فإنْ كانوا في القراءة سواءً، فأَعْلَمُهم بالسنّة، فإنْ كانوا في السنّة سواءً، فأَقْدمُهم هجرةً، فإنْ كانوا في الهجرة سواءً، فأَقْدمُهم سِلْماً، ولا يَؤُمَّنَّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه، ولا يَقْعدْ في بيته على تكرُمته إلّا بإذنه»[١٠١]. قال أبو حاتم الرازي: «كان شعبة يقول: إسماعيلُ بن رَجَاء كأنّه شيطانٌ من حُسن حديثه، وكان يَهَاب هذا الحديثَ، يقول: حُكمٌ من الأحكام عن رسول الله (ﷺ) لم يُشاركه أحد!»[١٠٢].

---

(٩٦) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **الكاشف في معرفة مَن له رواية في الكتب الستة**، تحقيق محمد عوامة (الرياض: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٣٣٩، وجمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار عواد معروف، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج ٣٠، ص ٣٠٢.

(٩٧) ابن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، ص ٥٧٤.

(٩٨) **صحيح ابن حبّان**، ذكر الخبر الدالّ على نفي إجازة دخول المرء الخلاء بشيء فيه ذكر الله، ج ٤، ص ٢٦٠.

(٩٩) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج ١، ص ٢٩٨.

(١٠٠) انظر كلام ابن حجر العسقلاني، في **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٢٧٦، وقد جعله عبد الله الجديع شاذّاً، في: **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ١٠٢١. وانظر وجهةَ مَن صحَّحه والردّ عليه في: عتر، **إعلام الأنام شرح بلوغ المرام**، ج ١، ص ٢٢٦.

(١٠١) رواه مسلم في **صحيحه**، الصلاة، باب: من أحق بالإمامة، ج ١، ص ٤٦٥، وغيره.

(١٠٢) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ١، ص ٩٢.

وقد قال ابن أبي حاتم لأبيه: «أليس قد رواه السُّدي عن أَوس بن ضمعج؟ فقال [أبو حاتم]: إنّما رواه الحسن بن يَزيد الأصمّ عن السُّدي - وهو شيخ -، أين كان الثوريُّ وشعبةُ عن هذا الحديث؟!. وأخاف أنْ لا يكون محفوظاً»(١٠٣).

وَوَصْفُ شعبةَ لإسماعيل: بحُسنِ الحديث، يعني به غرابةَ المتن؛ لِمَا فيه من تفصيلٍ يَستحسنه الفقيه، على معنى قول شُعبة نفسه لمّا قيل له في أحاديث عبد الملك العَرْزَمي: إنّها حِسان، فقال: «مِن حُسنها فَرَرْت»(١٠٤).

وقد سلك شعبةُ - أيضاً - المسلكَ نفسه في حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمرَ (رضي الله عنهما) في النهي عن بَيع الولاء وهِبَته؛ لأنّه كان يُنكر تَفَرُّد ابن دينار بهذا الحديث، «حُكمٌ من الأحكام عن رسول الله (ﷺ) لم يشاركه أحد!. لم يَرْوِه عن ابن عمر أحدٌ سِوَاه علمنا»(١٠٥).

وقد يكون من أمثلة هذا أيضاً:

حديث جابر (رضي الله عنه) أن النبي (ﷺ) نَهَى أن يَدخل الرجلُ الماءَ إلّا بمِئزَر(١٠٦). والحديثُ مَرويٌّ من طريق الحسن بن بِشر عن زُهير بن مُعاوية عن أبي الزبير عن جابر.

قال ابن عَدِيّ: «وهذا من حديث زُهير عن أبي الزبير؛ ليس يَرْويه إلّا الحسن بن بِشر، وقد رواه عن أبي الزبير حمّادُ بن شُعيب»(١٠٧).

وقال الآجُرِّي: «سمعتُ أبا داود ذَكَر الحسنَ بن بِشر فقال: رَوَى عن

---

(١٠٣) المرجع نفسه.

(١٠٤) ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، ج ١، ص ١٤٦.

(١٠٥) تَقَدَّم بحثه ص ٢٤٤.

(١٠٦) محمد بن إسحاق بن خزيمة، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠ - ١٩٧٩)، جماع أبواب غسل الجنابة، باب الزَّجْر عن دخول الماء بغير مئزر للغسل، ج ١، ص ١٢٤، والحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، الطهارة، ج ١، ص ١٦٢، رقم ٥٨١، وقال: على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وتَعَقّبه الذهبي فقال: على شرط مسلم. قلت: أبو الزبير ليس من رجال البخاري، والحسن بن بشر ليس من رجال مسلم.

(١٠٧) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ٢، ص ٣٢٠.

زهير بن معاوية، عن أبي الزبير، عن جابر، عن النبي (ﷺ) حديثين منكرين: ذكاةُ الجنين، ولا تَدخلوا الحمَّام إلّا بمئزر. فقلت: هما عند حمّاد بن شُعيب عن أبي الزبير. فقال: حمّاد بن شُعيب ضعيف»[١٠٨].

فقد يحتمل أنّ من العلامات الدالّة على نكارة الحديث تَفَرُّد الحسن بن بِشر ـ وهو صدوق له أخطاء عديدة ـ بحُكمٍ من الأحكام، فإنْ كان لا يُوجَد في هذا التعيين نصٌّ صريحٌ، فإنّ في كلامٍ ابن حِبَّان ما قد يُشير إليه؛ إذ قال: «ليس لهذا الحديث أصلٌ يُرجَع إليه»[١٠٩]، خاصةً وأنّ المُتَفَرَّدَ عنه هو زهير بن معاوية وهو ثقة مُتَثبّت، كان يُقرَن بشعبة وسفيان، ولا يكاد يُعرف هذا المتن عنه، ولذلك لم يُحتمل.

وممّا أكّد الوهمَ روايةُ حمّاد بن شُعيب عن أبي الزُّبير، وحمّادٌ من طبقة زُهير بن معاوية، ولهذا قال ابن حبّان: «وقد سمع الحسنُ بن بِشر هذا الخبرَ من حمّاد بن شعيب، ثمّ رواه عن زُهير؛ وَهِم فيه»، وقال ابن عَدِي: «وهذا الحديث ليس يَرويه بهذا اللفظ (أن يدخل الماء) غيرُ أبي الزبير، وعن أبي الزبير غيرُ حمّاد بن شعيب»[١١٠]، وحمّاد بن شعيب: قال البخاري: فيه نظر، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال النسائي: ضعيف، وقال ابن عدي: «أحاديثُه يَرويها عن الثقات، وأكثرها ممّا لا يُتَابع عليه، وهو ممّن يُكتَب حديثه مع ضعفه».

٣ ـ الحكم على الراوي من خلال مروياته

سبق الكلام بإيجازٍ ـ ضمن الحديث عن صفات الردّ عند المحدّثين ـ عن أنّ الحكم على الراوي من أئمّة الجرح والتعديل هو نتيجة تتبُّع مروياته ومدى موافقته للثقات، وهذا محلُّ التفصيل والتمثيل. فمستند الحكم على الراوي بأنّه منكر الحديث أو متروك الحديث هو ما رواه من أحاديث عُلم أنّها منكرة لتفرُّده فيها بغير المعروف، أو مخالفته فيها للمعروف، واستُقرِئت رواياته حتّى غلب عليه ذلك.

---

(١٠٨) أبو عبيد الأجري، **سؤالات الأجري أبا داود**، ج ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٠، رقم (٧). وحديث ذكاة الجنين سيأتي ص ٤١٥ من هذا الكتاب.

(١٠٩) ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ١، ص ٢٥١.

(١١٠) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ٢، ص ٢٤٣.

ولهذا قال مسلم: «وعلامة المنكر في حديث المحدّث: إذا ما عُرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضا خالفت روايتُهُ روايتَهم، أو لم تكد توافقها، فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك، كان مهجور الحديث غير مقبوله ولا مستعمله، فمن هذا الضرب من المحدّثين: عبد الله بن محرَّر ويحيى بن أبي أُنيسة والجرّاح بن المِنهال أبو العَطوف وعبَّاد بن كثير وحسين بن عبد الله بن ضُميرة وعمر بن صُهبان ومن نحا نحوهم في رواية المنكر من الحديث، فلسنا نعرِّج على حديثهم ولا نتشاغل به»[١١١].

وأمثلة ذلك في كتب الجرح والتعديل كثيرة، مع أنّ الغالب عليها الإيجاز والإجمال في نقد الرجال دون تفصيل وذكر الأسباب، فمن ذلك: قول الخطيب البغدادي في محمّد بن معاوية (ت ٢٢٩هـ): «حدّث بأحاديث كثيرة كذب، ليس لها أصول، . . . وقال أبو بكر الأثرم: سمعت أبا عبد الله ـ وجرى ذِكْر محمّد بن معاوية الذي كان بمكّة ـ فقال: رأيت أحاديثه موضوعة، فذكر منها: عن أبي المليح عن ميمون بن مهران عن ابن عبّاس: أنّ الملائكة صلّت على آدم فكبّرت عليه أربعاً. فاستعظمه أبو عبد الله، وقال: أبو المليح أصحّ حديثاً، وأتقى لله من أن يروي مثل هذا. وأنكر أيضاً عليه حديث ليث عن يزيد بن أبي حبيب عن سعد بن سنان عن أنس عن النبي (ﷺ): بدأ الإسلام غريباً، وقال: هذا أيضا من حديثه. قلت لأبي عبد الله: روى عن أبي عوانة عن السدي عن أنس بن مالك أنّ النبي (ﷺ) احتجم وهو صائم، فأنكر هذا ثمّ قال: السدي عن أنس أنّ النبي (ﷺ) احتجم وهو صائم؟ قلت: نعم. فعجب!»[١١٢]. وقول أبي حاتم الرازي فيه: «روى أحاديث لم يُتابع عليها، أحاديثه منكرة فتغيّر حاله عند أهل الحديث»[١١٣].

وقول إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني في سعيد بن سنان الشامي (ت ١٦٣هـ): «أخاف أن تكون أحاديثه موضوعة، لا تشبه أحاديث الناس وكان أبو اليمان [الحكم بن نافع] يثني عليه في فضله وعبادته، وقال: كنّا نستمطر به، فنظرت في أحاديثه فإذا أحاديثه معضلة فأخبرت أبا اليمان بذلك، فقال: أما إنّ يحيى بن معين لم يكتب منها شيئاً، فلمّا رجعنا إلى العراق

(١١١) **صحيح مسلم**، ج ١، ص ٧.

(١١٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٣، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(١١٣) ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، ج ٨، ص ١٠٣.

ذكرته ليحيى بن معين، وقلت: ما منعك أن تكتبها؟ قال: من يكتب تلك الأحاديث؟! لعلّك كتبتها يا أبا إسحاق! قال: قلت: كتبت منها شيئاً يسيراً لأعتبر به. قال: تلك لا يُعْتَبَرُ بها، هي بواطيل»[114].

ومن الأمثلة: قول ابن أبي حاتم: «سألت أبي عن حديث رواه عبدالكريم بن عبد الكريم بن الناجي[115]، عن الحسن بن مُسْلم، عن الحسين بن وَاقد، عن ابن بُرَيدة، عن أبيه، عن النبي (ﷺ) قال: مَنْ حَبَس العِنَبَ أيام القِطَاف؛ ليَبيع من يهودي أو نصراني، كان له من الله مَقْت[116]. قال أبي: هذا حديث كذب باطل. قلتُ: تَعرف عبدَالكريم هذا؟ قال: لا. قلت: فَتَعْرف الحسنَ بن مسلم؟ قال: لا؛ ولكنْ تَدلّ روايتهم على الكذب»[117].

وقال ابن حبّان: «وهذا حديث لا أصل له عن حسين بن واقد، وما رواه ثقة، والحسن بن مسلم هذا راويه يجب أن يُعدَل به عن سَنَن العُدول إلى المجروحين؛ برواية هذا الخبر المنكر»[118]. ومع نكارة متن الحديث، ونقد الأئمّة له، حسّن الحافظ ابن حجر إسناده[119]!

---

(١١٤) المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ١٠، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٧.

(١١٥) هكذا في **العلل**، لكن وقع اختلافٌ في الاسم في باقي المصادر، ففي بعضها عبد الكريم بن عبد الله، كما في: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي: **التحقيق في أحاديث الخلاف**، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ج ٢، ص ١٨٩، و**العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ٦٧٧، ووقع عبد الكريم بن عبد الكريم، كما في: الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج ٤، ص ١٦١، وبزيادة التاجر، كما في: ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، ج ٦، ص ٦٢، وفي بعضها: عبد الكريم بن عبد الله السُكري، كما في: ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ٢، ص ٢٣٦، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص ٢٥٦، وفي بعضها: عبد الكريم بن عبد الكريم البزّاز المعروف بعَبْدك، كما في: أبو القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني، **تاريخ جرجان**، تحقيق محمد عبد المعيد خان، ط ٣ (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨١)، ص ٢٤١.

(١١٦) رواه: الطبراني، **المعجم الأوسط**، ج ٥، ص ٢٩٤، رقم ٥٣٥٦، والبيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٥، ص ١٧، رقم ٥٦١٨.

(١١٧) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ٣، ص ٦٥٤.

(١١٨) ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ١، ص ٢٣٦.

(١١٩) في بلوغ المرام، نسخة شرحه: عبد الله البسام، **توضيح الأحكام من بلوغ المرام**، ط ٥ (مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ٢٠٠٣)، رقم ٦٩٦.

وقد اعتنى بعض متأخّري علماء الجرح والتعديل ـ أمثال العقيلي وابن حبّان وابن عدي ـ بذكر نماذج من الأحاديث المنكرة للرواة، وبيان أنّ الرواي جُرح بسببها، وفيها كثير ممّا يعود إلى المتون، أو المتن والإسناد معاً، وبها يتّضح أنّ الحكم على الرواة نتيجةٌ لتتبُّع مرويَّاتهم مع النظر في عدالتهم.

ومن أمثلة ذلك: أنّ ابن عدي ذكر جعفر بن أحمد بن علي بن بيان، وذكر أنّه حدّث بأحاديث موضوعة، ثمّ قال: «كنا نتّهمه بوضعها، بل نتيقّن في ذلك»، وذكر له أحاديث عديدة، وكان تارة يعلّق بالقول: «وهذان الحديثان بإسناديهما موضوعان ولا أشكّ أنّ جعفر وضعهما»، وتارة يقول: «هذا الحديث بهذا الإسناد باطل، فإنّما روى ابن المبارك بهذا الإسناد أنّ النبي (ﷺ) قرأ: ﴿**أنّ النفْس بالنفس والعين بالعين**﴾، فالبلية من جعفر لم يحسن يكذب؛ أخذ إسناد ابن المبارك... فألزقه على كلام في سرقة»، وتارة يقول: «وهذا بهذا الإسناد باطل، وهذه الألفاظ التي ذكرها في هذا الحديث لا تشبه ألفاظ رسول الله (ﷺ)»، ثمّ قال: «وله غيرُ ما ذَكَرت من الحديث، فما كتبت عنه في الرحلتين جميعاً، فلم أذكر غير ما ذكرت من الحديث؛ لأنْ لا يطول الكتاب، وعامّة أحاديثه موضوعة، وكان قليل الحياء في دعاويه على قوم لعلّه لم يلحقهم ووضع مثل هذه الأحاديث، وإنّه كان يحدّثنا عن يحيى بن بكير بأحاديث مستقيمة بنسخة الليث، ويشوبها بمثل هذه الأحاديث التي ذكرتها عنه وغير ذلك»[١٢٠].

وقال أيضاً في إسحاق بن بِشر: «وهذه الأحاديث ـ مع غيرها ممّا يرويه إسحاق بن بِشْر هذا ـ غير محفوظة كلّها، وأحاديثه منكرة: إمّا إسناداً أو متناً، لا يتابعه أحد عليها»[١٢١] وقال: «وهذه الأحاديث التي ذكرتها لم أجد لإبراهيم بن زيد أوحش منها إسناداً ومتناً»[١٢٢]. وقال: «وعامّة ما يَرويه مناكير إمّا إسناداً وإمّا متناً»[١٢٣]، وهو كثيراً ما يورد مثل هذه العبارات في كتابه أثناء الكلام على الرواة[١٢٤].

---

(١٢٠) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ٢، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

(١٢١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٣٧.

(١٢٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٢٩.

(١٢٣) المرجع نفسه، ج ٤، ص ٢٧٨.

(١٢٤) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٠٩، ٣١٤ و٣٣٧، وج ٤، ص ٩٩، وج ٥، ص ٢٥، ١٣١، ١٥٨، ١٦٢ و٢٣٨، وج ٦، ص ١٥، وهذه أمثلة فقط.

ويجب تأكيدُ أنّ تفرُّد الراوي لا يقتضي الجرح إذا كانت أفراده ومناكيره قليلة، لكن تُجتَنَب مناكيره فقط[125]، ويكون الأصل فيه العدالة: كما في الحسن بن سَوَّار البغوي مثلاً، فقد قال أبو إسماعيل محمّد بن إسماعيل بن يوسف الترمذي السُّلَمي: حدّثنا الحسن بن سَوَّار أبو العلاء الثقة الرضي، قال: حدّثنا عكرمة بن عمّار أبو عمّار اليمامي، عن ضَمْضَم بن جَوْس، عن عبد الله بن حَنْظلة بن الراهب، قال: رأيت رسول الله (ﷺ) يطوف بالبيت على ناقة لا ضَرْب ولا طرد ولا إليكَ إليكَ»، قال أبو إسماعيل: سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث؟ فقال: هذا الشيخ ثقة ثقة، والحديث غريب، ثمّ أطرق ساعة، وقال: أكتبتموه من كتاب؟ قلنا: نعم»[126].

وقال العقيلي: «لا يتابع الحسن بن سَوَّار على هذا الحديث، وقد حدّث أحمد بن منيع وغيره عن الحسن بن سَوَّار هذا عن الليث بن سعد وغيره أحاديث مستقيمة، وأمّا هذا الحديث فهو منكر»[127].

ثانياً: التعليل بالزيادة

١ ـ التعليل بالزيادة

«أن يَرْوي جماعةٌ [من الثقات] حديثاً واحداً بإسناد واحدٍ ومتنٍ واحدٍ، فيَزيدَ بعضُ الرواة فيه زيادةً لم يَذكرها بقيّة الرواة»[128].

وهذه المسألة ـ في أصلها ـ ممّا يَشترك فيها النظرُ إلى الراوي والمرويّ معاً؛ لا ينفصلان، فلا يُحكَم على الزيادة عند المحدّث إلّا بالنظر إلى راويها ومضمونها وسياقها ممّا يُعبّر عنه بالقرائن التي تفيد قبولها أو ردّها.

٢ ـ محلّ الزيادة وأقسامها

تقع الزيادة في الإسناد، وهي ثلاثة: كوَصْل مرسلٍ، ورَفْع موقوفٍ أو مقطوعٍ، والزيادة خلال الإسناد ممّا يسمّيه المحدّثون المزيدَ في متّصل

(١٢٥) وهذا من جملة الأهمية البالغة لشرطَي نفي الشذوذ والعلّة القادحة.

(١٢٦) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ٣١٨، والعقيلي، **الضعفاء الكبير**، ج ١، ص ٢٢٨.

(١٢٧) العقيلي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٢٨.

(١٢٨) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤٢٥.

الأسانيد. وهذا النوع محلّ تفصيلٍ وخلافٍ بين المحدّثين والأصوليّين، لكن التفصيل فيه خارجٌ عن موضوع بحثنا فلا نتشاغل به.

ويشترك السند والمتن بالزيادة التي يسمّيها المحدّثون المُدرَجَ. وسبق الحديث عن المُدْرَج في المتن وأمثلتِه، وإنْ كان الحديث في المُدرج في بحثٍ مخصَّصٍ للحديث عن الردّ والمردود: فيه تَجَوّز؛ إلّا على معنى ردِّ كون مُدْرَج المتن من كلام النبيّ (ﷺ)، وأنّه من كلام غيره.

وتقع أيضاً في متن الحديث الواحد المتّحد في أصله، كزيادة كلمة أو جملة أو نحو ذلك، وهي مجال بحثنا هنا، وهذا النوع كثير في الأحاديث، وقد اعتنى به جماعة من فقهاء المحدّثين كأبي داود والبيهقي في سُننهما وغيرِهما.

«وجَمْعُ ألفاظ الحديث، وتَبيين ما يزيد الثقات في متنه على بعضهم يحرِّر أصول كثير من الأحاديث، وربما أبان عن معنى يتحصّل بتلك الزيادة، أو بتمام السياق لم يكن ليحصل بدونه. بل في اختلاف الفقهاء مسائل كثيرةٌ يعود سبب الاختلاف فيها إلى هذا المعنى»[١٢٩].

ولكنّ بحثنا هنا متوجّهٌ إلى الزيادة التي هي موضعُ تعليلٍ فقط، كما هو واضح، ولكنّ بيان ذلك لا يتأتّى إلّا ببيان الزيادة عموماً لوقوع الاختلاف فيها وكونها ليست محلّ إجماع.

٣ ـ حكمها

الأصل العامّ في الزيادة ما قاله الإمام مسلم رحمه الله: «والزيادةُ في الأخبار لا يَلزم إلّا عن الحفّاظ الذين لم يُعثَر عليهم الوهمُ في حفظهم»[١٣٠]. وقال الترمذيّ: «ورُبّ حديث استُغرب لزيادةٍ تكون في الحديث، **وإنّما يَصِحّ إذا كانت الزيادة ممّن يُعتَمد على حفظه**»[١٣١]، لكن ذلك ليس مطلقاً؛ فالحديث المشهور الذي خالف فيه راوٍ بزيادةٍ

---

(١٢٩) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٦٧٧، وذَكَر أمثلة لاختلاف الفقهاء ممّا يرجع لهذا المعنى.

(١٣٠) مسلم، **كتاب التمييز**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط ٣ (السعودية: مكتبة الكوثر، ١٩٩٠)، ملحق بكتاب الأعظمي، **منهج النقد عند المحدثين**، ص ١٨٩.

(١٣١) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

تُستَغرب لا يكون كذلك، ومسلمٌ ساق أمثلة عدّة له في **التمييز**.

وخلاصةُ القول فيها: أنّ كثيراً من تصرّفات المتأخّرين في التصحيح المتعلّقة بزيادة الثقة ـ بأنواعها ـ تَكاد تُخالف شرطَ انتفاء الشذوذ المُشتَرَط في حدّ الصحيح الذي راعاه الأئمّة المتقدّمون، وأنّ مذهب أئمّة الحديث من المتقدّمين ـ كما حقّقه ابن دقيق العيد والعلائي وابن حجر وغيرهم ـ أنّهم لا يَحكمون في ذلك بحُكْمٍ كليٍّ، بل يلجؤون إلى الترجيح بحسب القرائن ووجوه الترجيح الكثيرة.

ولعلّ خيرَ إيضاحٍ للحكم التفصيلي لزيادة الثقة قولُ الحافظ الزَّيْلعي: «فإن قيل: . . . الزيادة من الثقة مقبولةٌ. قلنا: ليس ذلك مُجمَعاً عليه، بل فيه خلاف مشهور، فمن الناس من يَقبل زيادة الثقة مطلقاً، ومنهم من لا يَقبلها. والصحيح التفصيل، وهو أنّها تُقبل في موضعٍ دون موضعٍ، فتُقبل إذا كان الراوي الذي رواها ثقة حافظاً ثَبْتاً والذي لم يَذْكرها مثله أو دونه في الثقة، كما قَبِل الناس زيادة مالك بن أنس قولَه: (من المسلمين) في صدقة الفطر، واحتجّ بها أكثر العلماء، وتُقبل في موضعٍ آخر لقرائن تَخُصّها. ومَن حَكَم في ذلك حكماً عامّاً فقد غَلِط، بل كلّ زيادةٍ لها حكمٌ يَخُصُّها:

ـ ففي موضعٍ يُجزَم بصحّتها، كزيادة مالك[١٣٢].

ـ وفي موضعٍ يَغلب على الظنّ صحّتُها كزيادة سعد بن طارق في حديث: (جُعلت الأرض مسجداً، وجُعلت تربتُها لنا طَهوراً)[١٣٣]، وكزيادة

---

(١٣٢) حديث مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر (ﷺ): «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فَرَض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، على كل حرّ، أو عبد ذكر أو أنثى، من المسلمين»، فزاد مالك (من المسلمين). والحديث رواه مالك في **الموطأ** برواية يحيى، باب: مكيلة زكاة الفطر، ج ١، ص ٢٨٤، رقم ٦٢٦، وعنه البخاري في **صحيحه** باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين، ج ٢، ص ٥٤٧، رقم ١٤٣٣، ومسلم في **صحيحه**، ج ٢، ص ٦٧٧، رقم ٩٨٤. وانظر الكلام على هذه الزيادة في: ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ص ٤١٨ ـ ٤٢٠.

(١٣٣) حديث أبي مالك الأشجعي عن رَبعي عن حذيفة «فُضِّلْنا على الناس بثلاث: جُعِلَت صفوفُنا كصفوف الملائكة، وجُعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجُعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نَجد الماء، وذَكَر خصلة أخرى»، رواه مسلم في **صحيحه**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ج ١، ص ٣٧١، رقم ٥٢٢. وسعد بن طارق هو أبو مالك الأشجعي. انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ١، ص ٤٣٩.

سليمان التيمي في حديث أبي موسى: (وإذا قرأ فأنصِتُوا).

ـ وفي موضع يُجزَم بخطأ الزيادة، كزيادة معمر ومن وافقه قولَه: (وإن كان مائعاً فلا تَقربوه)[١٣٤]، وكزيادة عبد الله بن زياد ذِكرَ البسملة في حديث: (قَسَمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين)[١٣٥]، وإن كان معمر ثقةً وعبدُ الله بن زياد ضعيفاً؛ فإنّ الثقة قد يَغلط.

ـ وفي موضع يَغلب على الظنّ خطؤها، كزيادة معمر في حديث ماعز الصلاةَ عليه، رواها البخاري في **صحيحه**[١٣٦]، وسئل: هل رواها غيرُ معمر؟ فقال: لا. وقد رواه أصحاب **السنن الأربعة** عن معمر وقال فيه: ولم يُصلّ عليه[١٣٧]، فقد اختُلف على معمر في ذلك، والراوي عن معمر هو عبد الرزّاق وقد اختُلف عليه أيضاً، والصواب أنّه قال: ولم يصلّ عليه.

ـ وفي موضع يُتَوقّف في الزيادة، كما في أحاديث كثيرة، وزيادة نُعَيم المُجْمِر التسميةَ في هذا الحديث[١٣٨] ممّا يُتوقّف فيه، بل يَغلب على الظنّ ضعفُه»[١٣٩].

(١٣٤) حديث «إذا وقعت الفأرة في السمن فإن كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تَقربوه»، رواه: أبو داود، في **سننه**، باب في الفأرة تقع في السمن، ج ٢، ص ٣٩٢، رقم ٣٨٤٢، والنسائي، كتاب: الفرع والعتيرة، ج ٧، ص ١٩٨، رقم ٤٢٦٠، وأشار الترمذي في **سننه** في الباب إلى هذا الحديث، ج ٤، ص ٢٥٦، رقم ١٧٩٨، ثمّ نقل عن البخاري قوله: «هذا خطأ أخطأ فيه معمر».

(١٣٥) رواه: الدارقطني في **سننه**، الصلاة، باب: وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والجهر بها، ج ١، ص ٣١٢، رقم ٣٥. وقال: «عبد الله بن زياد بن سمعان متروك الحديث، وروى هذا الحديث جماعةٌ من الثقات ـ [وذَكَرهم] ـ على اختلافٍ منهم في الإسناد واتفاقٍ منهم على المتن، فلم يَذكر أحد منهم في حديثه بسم الله الرحمن الرحيم. واتّفاقُهم على خلافِ ما رواه ابن سمعان أَولى بالصواب».

(١٣٦) **صحيح البخاري**، كتاب المحاربين. . .، باب: الرجم بالمصلى، ج ٦، ص ٢٥٠٠، رقم ٦٤٣٤.

(١٣٧) **سنن أبي داود**، الحدود، باب: رجم ماعز بن مالك، ج ٢، ص ٥٥١، رقم ٤٤٢١، **وسنن الترمذي**، باب: ما جاء في الصلاة على القبر، ج ٤، ص ٣٦، رقم ١٤٢٩، **وسنن النسائي**، باب: ترك الصلاة على المرجوم، ج ٤، ص ٦٢، رقم ١٩٥٦، **وسنن ابن ماجه**، باب: الرجم، ج ٢، ص ٨٥٤، رقم ٢٥٥٤، ولكن رواية ابن ماجه ليس فيها ذكر الصلاة لا نفياً ولا إثباتاً.

(١٣٨) حديث نعيم: «صليت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن. . .». رواه ابن خزيمة في **صحيحه**، ج ١، ص ٢٥١، رقم ٤٩٩؛ و ابن حبان في **صحيحه**، ج ٥، ص ١٠٠، رقم ١٧٩٧، والحاكم النيسابوري في: **المستدرك على الصحيحين**، ج ١، ص ٣٥٧، رقم ٨٤٩.

(١٣٩) أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق محمد =

٤ ـ ومن أمثلة الإعلال بالزيادة أيضاً

حديث جَرير، عن سليمان التَّيْمي، عن قتادة، عن أبي غلاب يونُس بن جُبير، عن حِطّان بن عبد الله الرِّقاشي، قال: صلّينا مع أبي موسى الأشعري، فذكر الحديث عن النبي (ﷺ) في صفة ائتمام المأموم بالإمام، وفيه: «فإذا كبّر الإمام فكبِّروا وإذا قرأ فأَنصِتوا»(١٤٠).

قال أبو الفضل بن عمّار: «قوله: (وإذا قرأ فأنصتوا) هو ـ عندنا ـ وهْمٌ من التَّيْميّ ليس بمحفوظ، لم يَذكره الحفّاظ من أصحاب قتادة مثلُ سعيد [بن أبي عَروبة]، ومَعْمَر، وأبي عَوانة، والناس»(١٤١).

وقال الدارقطني: «والصواب من ذلك: ما رواه سعيد وهشام [الدَّستَوائي] ومَن تابعهما عن قَتَادة. وسليمانُ التيميُّ من الثقات، وقد زاد عليهم قولَه: (وإذا قرأ فأنصتوا)، ولعلّه شُبِّه عليه؛ لكثرة مَن خالفه من الثقات»(١٤٢).

وروى أبو داود تلك الزيادة من طريق أبي خالد، عن ابن عجلان، عن زيد بن أسلم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً، ثمّ قال: «هذه الزيادة (وإذا قرأ فأنصتوا) ليست بمحفوظة، الوهم ـ عندنا ـ من أبي خالد»(١٤٣). وأعلّها كذلك أبو حاتم وقال: «هي من تخاليط ابن عجلان»، وأعلّها ابن مَعين، والبيهقي. وقد اختلفوا في مصدر الخطأ بين أبي خالد الأحمر: سليمان بن حَيَّان، ومحمد بن عَجلان(١٤٤).

وقال العَيْنيّ: «والعَجَب من أبي داود أنّه نَسَب الوهم إلى أبي خالد وهو ثقة ـ بلا شكّ ـ ، ولم يَنْسِبه إلى ابن عَجلان وفيه كلام»، ثمّ دافَعَ عن الزيادة فقال: «هذه زيادة ثقة فتُقْبَل وقد توبع عليها... وقد صحّح

= يوسف البنوري ([القاهرة]: دار الحديث، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، ج ١، ص ٢٦١. و(طبعة عوامة)، ج ١، ص ٣٣٧.

(١٤٠) **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب: التشهد في الصلاة، ج ١، ص ٣٠٣، رقم ٤٠٤.

(١٤١) أبو الفضل بن عمار الشهيد، **علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم** (نسخة خاصة)، رقم ١٠. وثمة مثال آخر عند مسلم أعلّه ابن عمار بالزيادة وهو الحديث رقم (١) من علله.

(١٤٢) أبو الحسين علي بن عمر الدارقطني، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ج ٧، ص ٢٥٤.

(١٤٣) **سنن أبي داود**، ج ١، ص ٢٢٠، رقم ٦٠٤.

(١٤٤) انظر: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٢، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

مسلم هذه الزيادةَ من حديث أبي موسى الأشعري ومن حديث أبي هريرة، وفي **التمهيد** - بسنده - عن ابن حنبل أنّه صحّح الحديثين، ومع هذا أيضاً فابن خُزيمة صحّح حديث ابن عجلان»[١٤٥].

وزيادات الرواة لا تُعرف إلّا بمعارضة الروايات بعضها ببعض، وتَفَحُّص الأسانيد والمتون معاً لِيُوقَف على الزيادة والمتفرّد بها، وقد أحصى النقّاد بعض الرواة الذين عُرِف عنهم الزيادة في الأحاديث نحو ما نجد من قول أحمد بن حنبل: «كان الحَجَّاج [بن أرطاة] من الحفّاظ. قلت: فلِمَ ليس هو عند الناس بذلك؟ قال: لأنّ في حديثه زيادةً على حديث الناس؛ ليس يَكاد له حديث إلّا فيه زيادة»[١٤٦].

وقال أيضاً: «يونس بن أبي إسحاق: حديثه فيه زيادة على حديث الناس. قلت: يقولون: إنّه سمع في الكتاب فهو أتمّ. قال: إسرائيل ابنه قد سمع من أبي إسحاق وكتب فلم يكن فيه زيادة مثل ما يزيد يونس»[١٤٧].

ثالثاً: التعليل بالمخالفة

التعليل بالمخالفة الواقعة من الثقات: أصل من أصول التعليل عند الأئمّة النقّاد، غيرَ أنّه لا بدّ من تحرير معنى المخالفة التي هي موضع تعليل، فليست كلّ مخالفة علّةً؛ إذ قد يكون الحديث وارداً على وجهين ولا تعارض بينهما. ولذلك يجب حصر المخالفة التي يُعلّ بها الحديث في

---

(١٤٥) بدر الدين بن محمد بن أحمد العيني؛ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ج ٦، ص ٢١ - ٢٢ بتصرف يسيرٍ واختصار، وانظر: الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج ٢، ص ١٢. وقد وجدتُ ابن خزيمة في **صحيحه**، ج ٣، ص ١٣٨، رقم ١٧٧٥، يعلّق القول بثبوت الزيادة، فيؤول معنى الحديث (إن ثبتَ) - وهذا التشكيك منه - على معنى الإنصات «عن مكالمة الناس لا عمّا أمر المصلّي من التكبير والقراءة والتسبيح والذكر الذي أمر به في الصلاة».

أمّا تصحيح مسلم ففي **الصحيح**، ج ١، ص ٣٠٣، ونصّه: «قال أبو إسحاق [إبراهيم بن سفيان راوي الصحيح عن مسلم]: قال أبو بكر ابن أختِ أبي النَّضْر في هذا الحديث [أي قَدَح في صحته]، فقال مسلم: تريد أحفظ من سليمان [التيمي]؟ فقال له أبو بكر: فحديثُ أبي هريرة؟ فقال: هو صحيح، يعني (وإذا قرأ فأنصتوا). فقال [أي مسلم]: وعندي صحيح. فقال: لِمَ لَمْ تضعه ههنا؟ قال: ليس كلّ شيء عندي صحيح وضعته ههنا، إنّما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه».

(١٤٦) ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، ج ٣، ص ١٥٦.

(١٤٧) المرجع نفسه، ج ٩، ص ٢٤٣.

المخالفة التي لا وجه لها؛ وقامت القرائن على خطئها، وهي هنا: الشذوذ، ومخالفة السنّة المعروفة، ويضيف بعضهم هنا مخالفة القرآن ومخالفة المحسوس، ومخالفة العقل، ومخالفة المعلومات التاريخية، وهذا يحتاج إلى مناقشة وتفصيل.

١ ـ الشذوذ

وقد تقدّم الكلام على مفهومه وحقيقته[١٤٨]، وأنّه استقرّ لدى المتأخّرين أنّ الشذوذ مخالفة الثقة لمن هو أولى منه، كما تقدمت أمثلته في القسم الأوّل، فلا نطيل به هنا، لكن نزيد هنا مثالاً جديداً.

قال مسلم: «الخبر المنقول على الوهم في متنه:

حدّثني الحسن الحلواني وعبد الله بن عبيد الله الدارمي، قالا: ثنا عبيد الله بن عبد المجيد، ثنا كثير بن زيد، حدّثني يزيد بن أبي زياد، عن كُريب، عن ابن عباس، قال: بتّ عند خالتي ميمونة، فاضطجع رسول الله (ﷺ) في طول الوسادة، واضطجعت في عرضها، فقام رسول الله (ﷺ) فتوضأ ونحن نيام، ثمّ قام فصلّى، فقمت عن يمينه فجعلني عن يساره، . . .

وهذا خبر غلطٌ غير محفوظ؛ لتتابع الأخبار الصحاح برواية الثقات على خلاف ذلك، أنّ ابن عباس إنّما قام عن يسار رسول الله (ﷺ)، فحوّله حتّى أقامه عن يمينه.

وكذلك سنّة رسول الله (ﷺ) في سائر الأخبار عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنّ الواحد مع الإمام يقوم عن يمين الإمام لا عن يساره.

وسنذكر ـ إن شاء الله ـ رواية أصحاب كُريب عن كُريب عن ابن عباس، ثمّ نذكر بعد ذلك رواية سائر أصحاب ابن عباس عن ابن عباس بموافقتهم كُريباً»[١٤٩].

٢ ـ مخالفة السنّة المعروفة

قد تَلتبس هذه المخالفة بالتي قبلها، لكنّ الفارق بينهما أنّ الشذوذ هو

---

(١٤٨) ص ١١٦ من هذا الكتاب.

(١٤٩) مسلم، **كتاب التمييز**، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

مخالفة الراوي لغيره في الرواية نفسها للمتن نفسه، أمّا مخالفة السنّة المعروفة فالمقصود بها مخالفة الحديث لغيره من الأحاديث المعروفة في المسألة نفسها، ولهذا تمّ التمييز بينهما، وإن كان كلاهما داخلاً تحت مسمّى «المعارضة» بين الروايات عند المحدّثين[١٥٠]، وهي ـ عندهم ـ على أصناف، منها: معارضة روايات عدد من أصحاب رسول الله (ﷺ) بعضها ببعض، ومعارضة روايات محدّث واحد في أزمنة مختلفة، ومعارضة روايات عدد من التلاميذ لشيخ واحد، ومعارضة رواية المحدّث ورواية أقرانه أثناء الدرس، ومعارضة الكتاب بالذاكرة والكتاب بالكتاب[١٥١].

فلا شكّ أنّ المعارضة وقعت في زمن مبكر من قِبَل بعض الصحابة والتابعين، قال أحمد بن حنبل: «حدّثنا إسماعيل بن إبراهيم، قال: أخبرنا أيوب عن ابن أبي مُلَيكة، قال: قال لي: ألا تعجب؛ حدّثني القاسم عن عائشة أنّها قالت: أهللت بالحجّ، قال أبي: يعني مع النبي (ﷺ)، وحدّثني عروة عنها أنّها قالت: أهللت بعمرة. ألا تعجب؟»[١٥٢].

وقال محمّد بن سعد: «أخبرنا عارم بن الفضل أخبرنا حمّاد بن زيد عن أيوب،

---

(١٥٠) قال الحاكم النيسابوري في **معرفة علوم الحديث**، ص ٣٥: «أصحاب الحديث خير الناس، وكيف لا يكونون كذلك وقد نبذوا الدنيا بأسرها وراءهم، وجعلوا غذاءهم الكتابة، وسمرهم المعارضة، واستراوحهم المذاكرة...؟!». ونجد استعمال «المعارضة» بتصاريفها المختلفة في لغة المحدّثين، فهم يستعملون مصطلح «العرض على الشيخ»، و«المعارضة بالأصول والمقابلة» كما في: عياض بن موسى اليَحْصُبيّ (القاضي)، **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق أحمد صقر (القاهرة: دار التراث؛ تونس: المكتبة العتيقة، ١٩٧٠)، ص ١٤٢، و«علامات الإصلاح والمعارضة» كما في: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٢، ص ٥٥، ويقولون: «كتب خطه بالمعارضة بها»، كما في: علي بن هبة الله بن ماكولا، **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ج ٢، ص ٤٢٥، ويقولون: هي نسخة «غير مكتوبة من أصل سماعه ولا معارضة له»، كما في: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذِكْر فضلها وتسمية مَنْ حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١٣ ص ٣٩٣، وكان ابن أبي حاتم بمصر يخصص وقت الليل «للنسخ والمعارضة» كما في: ابن عساكر، المرجع نفسه، ج ٣٥، ص ٣٦١.

(١٥١) انظر أمثلة ذلك كلّه في: مصطفى الأعظمي، **منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه**، ط ٣ (السعودية: مكتبة الكوثر، ١٩٩٠م)، ص ٦٧ ـ ٧٩، وقد جعل ضمن أنواع المعارضة عند المحدّثين: المعارضة بعرض الرواية على النصوص القرآنية، ولم يذكر من أمثلته سوى ما وَرَد عن عمر وعائشة (ﷺ)، وقد أوضحتُ وجهه ص ١٨١ وما بعدها، وأنّه ليس من منهج المحدّثين، وستأتي أيضاً مناقشته قريباً.

(١٥٢) ابن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، ج ٢، ص ٣٨٩.

قال أبو قِلابة: ألا تَعجب من اختلافهم علينا في كَفَن رسول الله (ﷺ)؟!»[153].

وقال الليث: «حدّثني يونس عن ابن شهاب، قال: أخبرني عروة وابن المسيب وعلقمة بن وقاص وعبيد الله، عن حديث عائشة (رضي الله عنها)، وبعض حديثهم يصدّق بعضاً...»[154].

أمّا في عهد أتباع التابعين فقد عارض الرواياتِ شعبةُ[155] وغيرُه، ثمّ «توسّع المنهج وبلغ أَوْجَهُ في القرن الثالث، ويدلّ على ذلك صنيعُ ابن معين وابن حنبل والبخاري ومسلم وأبي حاتم وأبي زُرْعة وغيرهم»[156].

ومن أمثلة إعلال الحديث بمخالفة السنّة المعروفة:

«عَرْض الروايات المختلفة عن النبي (ﷺ) في صفة صلاة الكسوف، على السنن المحفوظة عنه؛ أنّه صلّاها ركعتين: في كل ركعة ركوعان وسجودان، كما صحّ من حديث عائشة وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس وأبي هريرة وغيرهم. ورُويت فيها صفاتٌ غيرُ ذلك من طريق بعض الثقات، لكنّها لا تصحّ؛ من أجل خلافها للمحفوظ من السنّة، والنبيُّ (ﷺ) إنّما صلّى في حياته الكسوف مرّة واحدة، ويمتنع تعدّد الصفة لصلاة واحدة»[157].

وقال ابن تيمية: «روى مسلمٌ أحاديثَ قد عُرِف أنّها غلط[158]... مثل

---

(153) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج 2، ص 287.

(154) **صحيح البخاري**، كتاب الشهادات، باب: إذا عدّل رجل أحداً فقال: لا نعلم إلّا خيراً، ج 2، ص 932، رقم 2494.

(155) انظر مثاله في: **صحيح مسلم**، المقدّمة، باب: أنّ الإسناد من الدين، ج 1، ص 12، وابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، ج 1، ص 158.

(156) الأعظمي، **منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه**، ص62.

(157) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج 2، ص 703، وانظر الروايات في: **صحيح البخاري**، باب: التعوذ من عذاب القبر في الكسوف، ج 1، ص 356، وباب: صلاة الكسوف جماعة، ج 1، ص 357، **وصحيح مسلم**، كتاب الكسوف، باب: صلاة الكسوف، ج 2، ص 617.

(158) قد عُلِم من كلام مسلم في مقدّمة **صحيحه** أنّه يُرتِّب الأحاديثَ بحسب القوّة والسلامة، فإنّه قال ما حاصلُه: أنّه يُقَدِّم «الأخبار التي هي أسلَمُ من العيوب من غيرها وأنقى»، بأن يكون ناقلوها أهلَ استقامة في الحديث وإتقانٍ لِمَا نَقَلوا، لم يُوجَد في روايتهم اختلافٌ شديدٌ، ولا تخليطٌ فاحش، فدَلَّ على أنّ ما ذَكَره من أحاديثَ فيها اختلافٌ، لا يَضُرُّ عنده بأصل الحديث، ولذلك يَسوق رواياته مجتمِعةً، كما أنّه يُقَدِّم الراجح عنده على غيره في الرواية. وسيأتي مزيدُ بيانٍ في آخر الكلام على مقياس التعليل بالاختلاف من هذا الفصل.

ما روى في بعض طرق حديث صلاة الكسوف أنّه صلّاها بثلاث ركوعات وأربع، والصواب أنّه لم يُصَلِّها إلّا مرّة واحدة بركوعين، ولهذا لم يُخْرج البخاري إلّا هذا، وكذلك الشافعي وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وغيرهما»[(١٥٩)].

ومن أمثلته كذلك:

قال المَرُّوذي: «ذكرتُ له [يعني أبا عبد الله أحمدَ بن حنبل] حديثَ زهير بن محمّد، عن العلاء [بن عبد الرحمن بن يَعقوب الحُرَقيّ]، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله (ﷺ): إذا كان نصفُ شعبان فلا صوم[(١٦٠)].

فأنكره وقال: سألت ابن مهدي عنه فلم يحدّثني به، وكان يتوقاه. ثمّ قال أبو عبد الله: **هذا خلافُ الأحاديث التي رُويت عن النبي صلّى الله عليه وسلّم**»[(١٦١)].

وقال أبو داود: «وكان عبد الرحمن لا يُحدّث به. قلت لأحمد: لم؟ قال: لأنّه كان عنده أنّ النبي (ﷺ) كان يَصِلُ شعبانَ برمضان وقال عن النبي (ﷺ) خلافَه».

تفرَّد العلاء بهذا الحديث ولم يُتابَع عليه، وقد خالف في حديثه السنّةَ المعروفة من أنّ النبي (ﷺ) «لم يكن يصوم شهراً أكثرَ من شعبان، فإنّه كان يصوم شعبان كلّه»[(١٦٢)].

---

(١٥٩) تقي الدين أحمد بن تيمية الحرّاني، **مجموع الفتاوى**، اعتنى بها عامر الجزّار وأنور الباز ([القاهرة]: دار الوفاء، ١٩٩٧)، ج ١٧، ص ٢٣٦.

(١٦٠) رواه أبو داود في **سننه**، كتاب الصوم، باب في كراهية ذلك (وصل شعبان برمضان)، ج ١، ص ٧١٣، رقم ٢٣٣٧، والترمذي في **سننه**، باب: ما جاء في كراهية الصوم في النصف الثاني من شعبان، ج ٣، ص١١٥، رقم ٧٣٨ وقال: حسن صحيح، وابن ماجه في **سننه**، باب ما جاء في النهي أن يتقدّم رمضان بصوم إلّا من صام صوماً فوافقه، ج ١، ص ٥٢٨، رقم ١٦٥١.

(١٦١) سؤالات المروذي، ص ٢٧٨، وكافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٥١٠.

(١٦٢) **صحيح البخاري**، الصوم، باب: صوم شعبان، ج ٢، ص ٦٩٥، رقم ١٨٦٣، و**صحيح مسلم**، باب: صيام النبي صلى الله عليه وسلم في غير رمضان، ج ٢، ص ٨١٠، رقم ١١٥٦. وانظر: **سنن أبي داود**، باب: فيمن يصل شعبان برمضان، رقم ٢٣٢٦، و**سنن الترمذي**، باب: ما جاء في وصال شعبان برمضان، ج ٣، ص ٨٨٣، رقم ٧٣٦.

لكن خالف أبو داود أحمدَ وغيرَه في هذا الحديث، فقال: «وليس هذا عندي خلافَه»، وقال ابن خزيمة: «أي إلّا أن تواصلوا شعبان برمضان فتصوموا جميع شعبان أو أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه... لا أنّه نهى عن الصوم إذا انتصف شعبان نهياً مطلقاً»[١٦٣]، وجعل الحاكمُ هذا الحديثَ من الصحيح المتّفق عليه[١٦٤]!.

وهذا الاختلاف ليس في منهج المعارضة، بل في تطبيقه على خصوص هذا الحديث، فقد مال المخالفون إلى التأويل؛ جمعاً بين الحديثين، وإن كان الأئمّة النقّاد قد أنكروا على العلاء حديثه هذا كما يُعلم من ترجمة العلاء في كتب التراجم، ولكن متى أمكن الجمع بين الروايات فيُقَدَّم على الترجيح في منهج المحدّث؛ لأنّ فيه صَوْنَ الرواة الثقات.

ومن أمثلته:

حديث شُعبة، عن أبي التَّيَّاح، قال: سمعت أبا زُرعة يحدّث عن أبي هريرة، عن النبي (ﷺ) أنّه قال: «يُهلِك أُمّتي هذا الحيُّ من قُريش». قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: «لو أنّ الناس اعتزلوهم»[١٦٥].

قال عبد الله بن أحمد: قال أبي في مرضه الذي مات فيه: اضرب على هذا الحديث؛ فإنّه خلافُ الأحاديث عن النبي (ﷺ). يعني قوله: «اسمعوا وأطيعوا واصبروا»[١٦٦].

قال المَرُّوذِي: وقد كنت سمعته يقول: هو حديثٌ رديء، يَحتجّ به

---

(١٦٣) **صحيح ابن خزيمة**، ج ٣، ص ٢٨٢.

(١٦٤) الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، ص ٦١.

(١٦٥) **صحيح البخاري**، المناقب، باب علامات النبوّة في الإسلام، ج ٣، ص ١٣١٩، رقم ٣٤٠٩، **وصحيح مسلم**، الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة...، ج ٤، ص ٢٢٣٦، رقم ٢٩١٧.

(١٦٦) رواه البخاري في **صحيحه**، الجماعة والإمامة، باب: إمامة العبد والمولى، ج ١، ص ٢٤٦، رقم ٦٦١، من طريق شعبة عن أبي التَّيَّاح عن أنس مرفوعاً. وفي **صحيح مسلم**، الإمارة، باب: في طاعة الأمراء وإنْ مَنعوا الحقوق، ج ٣، ص ١٤٧٤، رقم ١٨٤٦، أنّ رجلاً سأل النبيَّ صلّى الله عليه وسلّم، فَأَعْرَض عنه، «فَجَذَبه الأشعث بن قيس وقال: اسمعوا وأطيعوا، فإنّما عليهم ما حُمّلوا وعليكم ما حُمِّلتُم»، وللحديث روايات عديدة. قال شيخنا د. عتر: «في سياق ألفاظه ما يدلّ على أنّ فيه إدراجاً».

المعتزلة في ترك الجمعة[١٦٧]. وقال الحافظ ابن حجر: «هو من غرائب حديث شعبة»[١٦٨].

ومن أمثلته:

قال الترمذي: «سألت محمّداً ـ [أي البخاري] ـ عن هذا الحديث، يعني حديث صالح بن محمّد بن زائدة، عن سالم، عن أبيه، عن عمرَ، أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «من وجدتموه غَلّ، فاحرقوا متاعه»؟[١٦٩].

فضعّف محمدٌ هذا الحديث، وقال: قد رُوي عن النبي (ﷺ) غيرُ حديثٍ خلافُ هذا: حديثُ أبي هريرة في قصة مِدْعَم، وحديث زيد بن خالد أنّ رجلاً غَلّ خرازات، وذكر أحاديثَ، **فلم يذكر في شيء منها أنّ النبي (ﷺ) أمر أن يُحْرَق متاع مَن غَلَّ**. قال محمّد: وصالح بن محمّد بن زائدة هو أبو واقد، منكر الحديث، ذاهبٌ، لا أروي عنه»[١٧٠].

ومن أمثلته:

قال الجُوْزَجاني (ت ٢٥٩هـ): «عاصم بن ضَمْرَة عندي قريب منه [أي من الحارث بن عبد الله الأعور وقد ضعّفه]، وإنْ كان حُكِي عن سفيان قال: كنّا نَعرف فضل حديث عاصم على حديث الحارث.

روى عنه أبو إسحاق حديثاً في تَطَوُّع النبي (ﷺ) ستَّ عشْرةَ ركعةً، أنّه كان يُمهِل حتّى إذا ارتفعت الشمس من قِبَل المَشرق كهيئتها من قِبَل المغرب عند العصر قام فصلّى ركعتين، ثمّ يُمْهِل حتّى إذا ارتفعت الشمس، وكانت من قِبَل المشرق كهيئتها من قِبَل المغرب عند الظهر قام فصلّى أربع ركعات، ثمّ يُمْهِل حتّى إذا زالت الشمس صلّى أربع ركعات قبل الظهر، ثمّ يصلّي بعد الظهر

---

(١٦٧) ابن قدامة المقدسي، **المنتخب من العلل للخلال**، ص ١٦٣، رقم ٨٤. وقول عبد الله بن أحمد، في **المسند** أيضاً، ج ٢، ص ٣٠١، رقم ٧٩٩٢.

(١٦٨) ابن حجر العسقلاني، فتح **الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٦، ص ٦١٥.

(١٦٩) **سنن أبي داود**، الجهاد، باب: في عقوبة الغالّ، ج ٢، ص ٧٦، رقم ٢٧١٣، و**سنن الترمذي**، باب ما جاء في الغالّ ما يُصنَع به؟، ج ٤، ص ٦١، رقم ١٤٦١.

(١٧٠) أبو عيسى محمد الترمذي، **علل الترمذي الكبير**، رتبه على كتب الجامع أبو طالب القاضي؛ حققه وضبط نصه وعلق عليه صبحي السامرائي، وأبو المعاطي النوري ومحمود محمد خليل الصعيدي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩)، ص ٢٣٨.

ركعتين، ثمّ يصلي قبل العصر أربع ركعات، فهذه ستَّ عشْرةَ ركعة[١٧١].

فيا لَعِباد الله! أمَا كان ينبغي لأحد من أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلّم وأزواجه يحكي هذه الركعات؛ إذ هم معه في دهرهم، والحكايةُ عن عائشة (ﷺ) في الاثنتي عشرة ركعة من السنّة[١٧٢]، وابن عمر عشر ركعات[١٧٣]، ركعات[١٧٣]، والعامّةُ من الأمّة أو مَنْ شاء الله قد عرفوا ركعات السنّة الاثنتي عشرة: منها بالليل، ومنها بالنهار؟!.

فإن قال قائل: كم من حديث لم يَروه إلّا واحد؟ قيل: صدقتَ؛ كان النبي (ﷺ) يجلس فيتكلّم بالكلمة من الحكمة لعلّه لا يعود لها آخر دهره، فيحفظها عنه رجل، وهذه ركعاتٌ ـ كما قال عاصم ـ كان يداوم عليها فلا يشتبهان.

ثمّ خالف رواية الأمّة واتّفاقَها حين روى: أنّ في خمسٍ وعشرين من الإبل خمساً من الغنم. وهذا حمّادُ بن سلمة عن ثُمَامة بن عبدالله عن أنس، أنّ أبا بكر كَتَب له الصدقةَ التي فَرَض رسول الله (ﷺ)، فيما دُون خمسٍ وعشرين من الإبل، في كلِّ خمسٍ شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين، ففيها ابنة مَخَاض، وكذلك حكايةُ الزهري عن عبد الله بن عمر، وما حكى سفيان بن عيينة عن الزهري أيضاً كذلك»[١٧٤].

---

(١٧١) **سنن الترمذي**، باب: كيف كان تطوع النبي صلى الله عليه وسلم بالنهار، ج ٢، ص ٤٩٣، رقم ٥٩٨؛ **وسنن النسائي**، باب: الصلاة قبل العصر...، ج ٢، ص ١١٩، رقم ٨٧٤؛ **وسنن ابن ماجه**، ج ١، ص ٣٦٧، رقم ١١٦١، **ومسند ابن حنبل**، ج ١، ص ١٤٢، و١٦٠.

(١٧٢) **صحيح مسلم**، صلاة المسافرين، باب: جواز النافلة قائماً وقاعداً، ج ١، ص ٥٠٤، رقم ٧٣٠.

(١٧٣) **صحيح البخاري**، أبواب التطوع، باب: الركعتان قبل الظهر، ج ١، ص ٣٩٥، رقم ١١٢٦، **وصحيح مسلم**، صلاة المسافرين، باب: فضل السنن الراتبة، ج ٢، ص ٥٠٤، رقم ٧٢٩.

(١٧٤) أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجُوْزَجاني، **أحوال الرجال**، تحقيق صبحي البدري السامرائي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٤٤ ـ ٤٥. وحديث ضَمْرَة رواه: أبو داود، في **سننه**، باب: في زكاة السائمة، ج ١، ص ٤٩٢، رقم ١٥٧٢، وحديث حمّاد عن ثُمامة رواه النسائي، باب زكاة الإبل، ج ٥، ص ١٨، رقم ٢٤٤٧، وأحمد في **مسنده**، ج ١، ص ١١، رقم ٧٢. ورواه البخاري في **صحيحه**، ج ٢، ص ٥٢٧، رقم ١٣٨٥ عن عبد الله بن المثنى عن ثمامة. وحديث الزهري رواه أبو داود، في **سننه**، ج ١، ص ٤٩٠، رقم ١٥٦٨، والترمذي في **سننه**، ج ٣، ص ١٧، رقم ٦٢١.

وثمّة أمثلة أخرى لا أُطيل بها[١٧٥].

ومن هذا الباب:

ما ذَكَره الحافظ ابن رجب إذ قال: «ومن جملة الغرائب المنكرة: الأحاديثُ الشاذّةُ المُطَّرَحة، وهي نوعان: ما هو شاذّ الإسناد. . . وما هو شاذّ المتن، كالأحاديث التي صَحَّت الأحاديث بخلافها، أو أجمعت أئمّة العلماء على القول بغيرها. وهذا كما قاله أحمد في حديث أسماء بنت عُمَيس: (تَسَلَّبي ثلاثاً ثمّ اصنعي ما بدا لك)[١٧٦]: إنّه من الشاذّ المطَّرح. مع أنّه قد قال به شذوذ من العلماء: إنّ المتوفَّى عنها لا إحداد عليها بالكلّية»[١٧٧].

وقال ابن حجر عن هذا الحديث: «قد صحّحه أحمد، لكنّه قال: إنّه مخالِف للأحاديث الصحيحة في الإحداد. قلت: وهو مصيرٌ منه إلى أنّه يُعِلّه بالشذوذ»[١٧٨].

وقال الحافظ العراقي في **شرح سنن الترمذي**: «إنّ هذا الحديث شاذٌّ مخالِف للأحاديث الصحيحة، وقد أجمعوا على خلافه».

لكن هناك مَنْ لم يُعلَّه وحاول الجمعَ بوجهٍ، قال ابن أبي حاتم: «قال أبي: فسَّروه على معنيين: أحدهما: أنّ الحديث ليس هو عن أسماء، وغَلِط محمّد بن طلحة، وإنّما كانت امرأةً سِوَاها. وقال آخرون: هذا قبل أن ينزلَ العِدَد. قال أبي: أشبهُ عندي ـ والله أعلم ـ أنّ هذه كانت امرأةً غير أسماء، كانت من جعفر بسبيل قرابة[١٧٩]، ولم تكن امرأته؛ لأنّ النبي (ﷺ) قال: لا تُحدّ امرأة على أحد فوق ثلاث، إلّا على زوج»[١٨٠].

---

(١٧٥) انظر: ابن قدامة المقدسي، **المنتخب من علل الخلال**، ص١٦٢؛ والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٢، ص ١٣٥، رقم ٥٣٥، وكافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٥١٢ ـ ٥١٥.

(١٧٦) رواه أحمد في **المسند**، ج ٦، ص ٤٣٨؛ وابن حبان في **الصحيح**، باب: ذِكر الزَّجر عن نياحة النساء على موتاهنّ، ج ٧، ص ٤١٨، رقم ٣١٤٨، وابن الجَعْد في **مسنده**، ج ١، ص ٣٩٨. وقوله: تَسَلَّبي، معناه: البسي ثوب الحِدَاد، وهو السِّلاب، والجمع: سُلُب. ابن الأثير الجزري، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٨٧.

(١٧٧) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٤١٠.

(١٧٨) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٩، ص ٤٨٧.

(١٧٩) لأنّ الرواية: لمّا أُصيب جعفر بن أبي طالب. . .

(١٨٠) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ٤، ص ١٤١، رقم ١٣١٨. وحديث «لا =

وقال الطحاوي: إنّه منسوخ[١٨١]، وقيل: «المراد بالإحداد المقيَّدِ بالثلاث: قدرٌ زائد على الإحداد المعروف، فعَلَتْهُ أسماء مبالغةً في حزنها على جعفر [بن أبي طالب، زوجِها] فنهاها عن ذلك بعد الثلاث»[١٨٢].

ومن هذا الباب أيضاً:

ما ذكره ابن رجب أيضاً إذ قال: «قاعدة في تضعيف أحاديث رُويت عن بعض الصحابة، والصحيحُ عنهم رواية ما يخالفها.

فمن ذلك: حديث سعد بن سعيد، عن عَمْرة، عن عائشة، عن النبي (ﷺ) في النهي عن الصلاتين، صلاةٍ بعد العصر... الحديث[١٨٣]. أنكره أحمد والدارقطني وغيرهما. قال الدارقطني: المحفوظ عنها أنّها قالت: ما دخل عليّ النبي (ﷺ) بعد العصر إلّا صلّى ركعتين[١٨٤].

ومن ذلك: حديث يزيد الرِّشك وقتادة، عن معاذة، عن عائشة، كان

= تُحِدّ...» رواه البخاري في **صحيحه**، الجنائز، باب: حدّ المرأة على غير زوجها، ج ١، ص ٤٣٠، رقم ١٢٢٢، ومواضع، ومسلم في **صحيحه** باب: وجوب الإحداد في عدة الوفاة...، ج ٢، ص ١١٢٧، رقم ٩٣٨، وص ١١٢٣، رقم ١٤٨٦.

(١٨١) أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ج ٣، ص ٧٤. قال ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٩، ص ٤٨٧: «وليس فيها ما يدل على ما ادّعاه من النسخ، لكنه يُكثِر من ادّعاء النسخ بالاحتمال، فجرى على عادته».

(١٨٢) للتوسّع، انظر: ابن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ج ٩، ص ٤٨٧، ومحمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار** (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، [د. ت.])، ج ٧، ص ٥٧.

(١٨٣) علّقه الترمذي، في **سننه**، في باب: ما جاء في الصلاة بعد العصر، ج ١، ص ٣٤٥، رقم ١٨٤، فقال: «ورُوي عن عائشة عن أم سلمة عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه نهى عن الصلاة بعد العصر حتّى تغرب الشمس، وبعد الصبح حتّى تطلع الشمس».

والحديث متّفق عليه عن أبي هريرة (رضي الله عنه)، رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتّى ترتفع الشمس، ج ١، ص ٢١٢، رقم ٥٥٩، ومسلم في **صحيحه**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: الأوقات التي نُهي عن الصلاة فيها، ج ١، ص ٥٦٦، رقم ٨٢٥: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم «نهى عن الصلاة بعد العصر حتّى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتّى تطلع الشمس».

(١٨٤) رواه البخاري في **صحيحه**، في المواقيت، باب: ما يصلى بعد العصر من الفوائت ونحوها، ج ١، ص ٢١٤، رقم ٥٦٨.

النبي (ﷺ) يصلّي الضحى أربعاً، ويزيد ما شاء الله[١٨٥]. أنكره أحمد والأثرم وابن عبد البرّ وغيرهم، وردّوه بأنّ الصحيح عن عائشة قالت: ما سبّح رسول الله (ﷺ) سبحة الضحى قطّ»[١٨٦].

ونتيجة تلك المعارضة/ المقابلة بين الأحاديث، قد يقع التعارض (وقد يسمّونه كذلك: المعارضة) ولهم في مثل هذه الحال مسالكُ واجتهادات تكفّلت بها بحوث مفردة ومطوّلة في «مختلف الحديث» و«مشكل الحديث»، لكن الذي يُهمّنا هنا هو الردّ بالمعارضة/ التعارض فقط، ومع ذلك يجب التحوّط من الردّ بالمعارضة، أو إطلاق القول إنّ منهج المحدّث أن يردّ الحديث بمعارضة غيره من الأحاديث، فقد رأينا من الأمثلة السابقة كيف أنّه وقع الخلاف في ردّ كثير منها بين النقّاد، وأنّ بعضهم يلجأ إلى الجمع بالتأويل، وآخر إلى القول بالنسخ ولو تكلُّفاً.

وبالمقابل وجدنا بعض الحفّاظ ينتقدون مَن بالغ في الردّ بمجرّد المعارضة، فقد قال الزركشي: «منها ـ [أي علامات الوضع] ـ أن يخالف صحيح السنّة، وهذه طريقةُ ابن خزيمة وابن حبّان، وهي طريقة ضعيفة ولاسيما حيث أمكن الجمع»[١٨٧].

وقال ابن حجر: «قد أخطأ من حَكَم بالوضع بمجرّد مخالفة السنّة مطلقاً، وأكثرَ من ذلك الجُوْرَقاني في كتاب **الأباطيل** له. وهذا لا يتأتّى إلّا حيث لا يمكن الجمع بوجهٍ من الوجوه. أمّا مع إمكان الجمع فلا؛ كما زعم بعضهم[١٨٨] أنّ الحديث الذي رواه الترمذي وحسّنه من حديث أبي هريرة

---

(١٨٥) رواه مسلم في **صحيحه**، في صلاة المسافرين، باب: استحباب صلاة الضحى، ج ١، ص ٤٩٧، رقم ٧١٩.

(١٨٦) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٨٠٢ ـ ٨٠٤، وانظر التعليق عليه لشيخنا د. عتر فإنّه أجاب عمّا ثبت بسند صحيح ممّا وقع فيه المخالفة. وحديث سبحة الضحى: رواه البخاري في **صحيحه**، التهجّد، باب: من لم يصلّ الضحى ورآه واسعاً، ج ١، ص ٣٧٩، رقم ١٠٧٦، ومسلم في **صحيحه**، في صلاة المسافرين، باب: استحباب صلاة الضحى، ج ١، ص ٤٩٧، رقم ٧١٨.

(١٨٧) بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٦.

(١٨٨) هو ابن خزيمة، في **صحيحه**، باب: الرخصة في خصوصية الإمام نفسَه بالدعاء دون المأمومين، خلاف الخبر غير الثابت المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنّه قد خانهم إذا خَصّ نفسه بالدعاء دونهم، ج ٣، ص ٦٣.

(ﷺ): (لا يَؤُمّنّ عبد قوماً فيخصّ نفسه بدعوةٍ دونَهم، فإنْ فَعَل فقد خانهم)[189] موضوع؛ لأنّه (ﷺ) قد صحّ عنه أنّه كان يقول: (اللهمّ باعِد بيني وبين خطاياي، كما باعدتَ بين المشرق والمغرب)[190] وغير ذلك؛ لأنّا نقول: يمكن حَمْله على ما لم يُشرع للمصلّي من الأدعية؛ لأنّ الإمام والمأموم يشتركان فيه، بخلاف ما لم يُؤْثَر.

وكما زعم ابن حبّان في **صحيحه**[191] أنّ قوله (ﷺ): (إنّي لست كأحدكم؛ إنّي أُطعَم وأُسقَى)[192] دالٌّ على أنّ الأخبار التي فيها أنّه كان يضع الحجر على بطنه من الجوع[193]: باطلة. وقد ردّ عليه ذلك الحافظ ضياء الدين فَشَفى وكَفى»[194].

وقال ابن حبّان في ترجمة (أبان بن سفيان المقدسي): «يروي عن الفضيل بن عياض وثقات أصحاب الحديث أشياءَ موضوعة، روى عنهم فأكثرَ. روى عنه محمّد بن غالب الأنطاكي، يَروي عن الفُضَيل بن عِياض، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عبد الله بن عبد الله بن أُبيّ، أنّه أُصيبت ثَنِيّته يوم أُحُد فأمره رسول الله (ﷺ) أن يتّخذ ثَنِيّةً من ذهب[195]، وروى عن عُبيد الله

---

(١٨٩) **سنن الترمذي**، باب: ما جاء في كراهية أن يخص الإمام نفسه بالدعاء، ج ٢، ص ١٨٩، رقم ٣٥٧؛ **وسنن أبي داود**، باب: أيصلّي الرجل وهو حاقن، ج ١، ص ٧٠، رقم ٩٠، **وسنن ابن ماجه**، ج ١، ص ٢٩٨، رقم ٩٢٣.

(١٩٠) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب صفة الصلاة، باب: ما يقول بعد التكبير، ج ١، ص ٢٥٩، رقم ٧١١، ومسلم في **صحيحه**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ما يقال بين تكبيرة الإحرام والقراءة، ج ١، ص ٤١٩، رقم ٥٩٨.

(١٩١) **صحيح ابن حبّان**، ج ٨، ص ٣٤٤، رقم ٣٥٧٩.

(١٩٢) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الصوم، باب: الوصال ومن قال ليس في الليل صيام، ج ٢، ص ٦٩٣، رقم ١٨٦٠، ومسلم في **صحيحه**، كتاب الصيام، باب: النهي عن الوصال في الصوم، ج ٢، ص ٧٧٤، رقم ١١٠٢ بلفظ مقارب.

(١٩٣) رواه ومسلم في **صحيحه** من حديثٍ طويلٍ بمعناه عن أنس بن مالك، كتاب الأشربة، باب: جواز استتباعه غيرَه إلى دار من يثق برضاه بذلك، ويتحقّقه تحقّقاً تامّاً، واستحباب الاجتماع على الطعام، ج ٣، ص ١٦١٢، رقم ٢٠٤٠. وروى أحمد في **المسند**، ج ٣، ص ٣٠١، رقم ١٤٢٥٨، عن جابر قال: «لمّا حَفَر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الخندق أصابهم جَهد شديد حتّى ربط النبي صلى الله عليه وسلم على بطنه حجراً من الجوع».

(١٩٤) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٨٤٦، وانظر: **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج ٢، ص ٤٤٦.

(١٩٥) **مسند البزار**، ج ٦، ص ١٤٣، رقم ٢١٨٥، وقال الهيثمي: «رواه البزار، ورجاله =

بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، قال: نهى رسول الله (ﷺ) أن يصلّي الإنسان إلى نائم أو متحدّث، رواهما عنه محمّد بن غالب الأنطاكيّ.

وهذان الخبران موضوعان، وكيف يأمر المصطفى (ﷺ) باتخاذ الثَّنيَّة من ذَهَب؛ وقد قال: إنّ الذهب والحرير مُحرّمان على ذكور أمّتي وحِلٌّ لإناثهم؟ وكيف يَنهى عن الصلاة إلى النائم وقد كان (ﷺ) يُصلّي بالليل وعائشةُ مُعترِضةٌ بينه وبين القبلة؟.

لا يجوز الاحتجاج بهذا الشيخ والروايةُ عنه إلّا على سبيل الاعتبار للخواصّ»[١٩٦].

قال الذهبي عَقِب كلام ابن حبّان: «حُكمك عليهما بالوضع بمجرّد ما أبديتَ حكمٌ فيه نظر؛ ولاسيما خبر الثَّنِيَّة»[١٩٧]؛ لأنّ الذهب كان مباحاً ثمّ حُرِّم على الرجال.

وكان الجُوْرَقاني «قد بيّن بطلان أحاديث واهية بمعارضة أحاديث صحاح لها، وهذا موضوع كتابه؛ لأنّه سمّاه **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**، ويذكر الحديث الواهي ويبيّن علّته، ثمّ يقول: باب في خلاف ذلك، فيذكر حديثاً صحيحاً ظاهرُه يعارض الذي قبله، وعليه في كثيرٍ منه مناقشات»[١٩٨].

والسبب في كون إعلال الحديث بمعارضة الأحاديث الصحيحة ليس

= رجال الصحيح خلا بشر بن معاذ وهو ثقة، ولكن عروة بن الزبير لم يُدْرك عبد الله بن عبد الله بن أُبيّ». الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج ٥، ص ٢٦٧.

وجاء حديث في اتّخاذ أنفٍ من ذهب، رواه **الترمذي**، **في سننه**، باب: ما جاء في شدّ الأسنان بالذهب، ج ٤، ص ٢٤٠، وقال: «وقد روى غير واحد من أهل العلم أنّهم شَدّوا أسنانهم بالذهب». وقد جاءت أخبار وآثار في تضبيب الأسنان أو شدّها بالذهب، انظرها في: ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج ٥، ص ٢٠٥؛ والطحاوي، **شرح معاني الآثار**، ج ٤، ص ٢٥٨، والزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج ٤، ص ٣٠٤.

(١٩٦) ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ١، ص ٩٩، وتبع ابنَ حبّان ابنُ الجوزي، في: **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، ج ١، ص ٥٦.

(١٩٧) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ١، ص ١٢١، وابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ج ١، ص ٢٢.

(١٩٨) ابن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٧١، وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٣٠٨.

حاسماً: أنّ أوجه الجمع والتأويل واسعة، لكن ينبغي أن يُدار الأمر على القرائن في الراوي والمرويّ، وأن يكون الجمع بالتأويل محتملاً بلا تكلُّف، وكذلك ألّا يكون القول بالنسخ للتخلُّص من التعارض؛ إذ لا بدّ أن يدلّ عليه دليل، فالنسخ لا يُقال بالاجتهاد. والله أعلم[١٩٩].

٣ ـ مخالفة القرآن الكريم

لكن هل تشمل المخالفةُ ما عارض القرآن؟

بعض المعاصرين ذهب إلى ذلك، فقال أحد الأفاضل: «عَرْضُ الحديث على القرآن طريقٌ من طرق فحصه، اعتبره أئمّة هذا العلم وبنَوْا عليه التعليل لبعض الحديث الآتي على خلافه»[٢٠٠]. وقال أحد الباحثين: «كثيراً ما يُعلّ المحدّثون النقّادُ الخبرَ بتفرُّد راويه بشيء يخالف القرآن الكريم، أو السنّة المشهورة، أو الإجماع القطعي؛ مخالفةً صريحة بحيث لا يمكن معها جمع ولا توفيق»[٢٠١]، وذكر آخر أنّ ممّا يوجب نقد المتن عند النقّاد: المخالفة، ثمّ قال: «ونقصد بالمخالفة هنا أنّ متن الحديث يخالف أو يتعارض مع الأصول التالية: ظاهر القرآن، أو صحيح السنّة، أو الإجماع، أو رأي الراوي الأعلى»[٢٠٢]، وقال رابع: «وجعلوا ـ [أي المحدّثين] ـ مخالفةَ الثقة لما يرويه الناس شذوذاً يُرَدّ به ما رواه، وهنا يمكننا أن نتوسّع في تلك المخالفة، فما رواه الثقة مخالفاً صريح القرآن ـ ولم يمكن الجمع بينهما ـ كان أولى به الردّ ممّا خالف فيه ثقةٌ مثلَه أو أحفظَ منه أو أكثرَ، وما رواه الثقة مخالفاً المعلومَ الثابت من التاريخ ألحقناه بذلك، وما رواه الثقة ممّا لا يمكن أن يُنسب إلى رسول الله (ﷺ) يمكن أن نُلحِقه بالمُدْرَج»[٢٠٣].

---

(١٩٩) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ ابن حجر نقل عن الأصوليّين في علامات الوضع في الحديث: أن يناقضَ السنّةَ المتواترة، وقيّدها بالمتواترة؛ لأنّ باب التأويل واسع. انظر: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٨٤٦.

(٢٠٠) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٦٩٨.

(٢٠١) كافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

(٢٠٢) الدريس، **أثر نقد المتن في الحكم على رواة الحديث: دراسة نظرية تطبيقية**، ص ٧.

(٢٠٣) مسفر الدميني، **مقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنة من خلال كتابه الموضوعات** (جدة: دار المدني، ١٩٨٤)، ص ٣٣. وقال: «فقد نصّ المحدّثون على أنّ من الطرق التي نَعرف بها الألفاظ المُدْرَجة في الأحاديث ما يُعَبّر عنه باستحالة صدور ذلك اللفظ عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، ومثّلوا له بحديث أبي هريرة قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: للعبد المملوك أجران، =

والجمع بين هذه الأقوال يوضح الاضطراب بين مَن يَنسب ذلك إلى منهج النقّاد، وأنّه وقع كثيراً، وبين من يوسِّع المصطلح من نفسِهِ. وللحافظ البُلقيني نصٌّ يردّ على هؤلاء إذ يقول: «وجَعَل بعضهم من ذلك [أي من الموضوع] ما خالف الكتاب وصحيح السنّة»(٢٠٤)، فهو قد عزاه للبعض فقط، وهذا البعض يَصدق على الأفراد، وإن كنتُ أرى أنّ المعنيّ به بعض الأصوليّين لا المحدّثين؛ إلّا في مخالفة السنّة فقد سَبَق أنّ بعض المحدّثين ذهبوا إليه حقيقةً كالجُورَقاني وابن خزيمة وابن حبّان، والأمر يحتاج إلى تحرير وتدقيق بخصوص مخالفة القرآن، هذا موضعه فأقول:

ومستند القائلين إنّ منهج النقّاد عَرْضُ الحديث على القرآن وإعلالُه به، يرجع إلى أمور:

أولها: ما ورد عن بعض الصحابة (رضي الله عنهم) من روايات عَرَضوا فيها الحديث على القرآن، وقد سَبَق ـ في الفصل الرابع ـ بَحثُ موقف المحدّثين من تلك المتون المنتقدة ومسالكهم في دَفع القول بإعلالها.

ثانيها: نصوص بعض المحدّثين المتأخّرين كابن الجوزي وابن القيّم ممّا سبقت مناقشته في الفصل الرابع، فلا حاجة بي لإعادة القول فيه.

ثالثها: بعض نصوص الأئمّة المتقدّمين، ومنها:

أ ـ كلام الشافعي

ـ قال الشافعي: «قال أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ في رجل من أهل دار الحرب تَزَوّج خمس نسوة في عُقْدَة، ثمّ أسلم هو وهنّ جميعاً، وخرجوا إلى دار الإسلام: إنّه يُفَرَّق بينه وبينهنّ. وقال الأوزاعي: بلغنا أنّه قال: يُطلّق أيتهنّ شاء. وقال أبو يوسف ـ رحمه الله ـ : ما قال رسول الله (ﷺ) فهو كما قال. وقد بَلَغنا من هذا نحوٌ ممّا قال الأوزاعي، وهو عندنا شاذّ. والشاذّ من الحديث لا يُؤخَذ به؛ لأنّ الله تبارك وتعالى لم يُحِلّ إلّا نكاح الأربع،

= والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحجُّ، وبرُّ أمي: لأحببت أن أموت وأنا مملوك». وهذا استدلال لا يخفى فساده؛ لأنّ الكلام هنا في الإدراج على اصطلاح المحدّثين، فكيف يُستَدلّ به على اختلاق حديث من أصله، ثمّ يُسمّى مع ذلك مُدْرَجاً؟!.

(٢٠٤) البلقيني، **محاسن الاصطلاح**، ص ٢٨٣.

فما كان من فوق ذلك كلِّه فَحَرام من الله في كتابه، فالخامسة ونكاح الأمّ والأخت سواءٌ في ذلك كلِّه حرامٌ»[٢٠٥].

فاستشهد أحد المعاصرين بهذا على أنّ «الشافعي وَصَفَ الحديثَ الذي تَفَرّد الأوزاعي بروايته ـ بلاغاً ـ بأنّه شاذّ، وذلك لمخالفته ما ثَبَت في القرآن الكريم»[٢٠٦].

قلتُ: لكنّ هذا الاستدلالَ غيرُ صريح من كلام الشافعي، في مقابل نصّه الصريح المشهور الذي حدَّ فيه مفهومَ الشاذّ، فقال: «... إنّما الشاذّ أن يروي الثقة حديثاً يخالف فيه الناسَ. هذا الشاذّ من الحديث»[٢٠٧].

والذي يَتَبَيَّن من قراءة كلامِهِ كلِّه (في الحَرْبيّ يُسلِم وعندَه خمسُ نِسوة): أنّ محلَّه الاستدلالُ الفقهي، ثمّ إنّ الذي ثَبَت في القرآن: أنّه لا يَحِلُّ إلّا نكاحُ الأربع، وليس في هذا ما يُناقضُ روايةَ الأوزاعي بلاغاً، وخصوصاً على مسلك الشافعي في «السنّة مع الكتاب»!. فما وجه الشذوذ إذن؟.

فالشافعيّ ـ فيما بَدَا من خلال حِجَاجه في المسألة المشار إليها ـ كأنّه يريد القولَ: إنّ «التخيّر» منهنّ شاذٌّ، فالخامسةُ هي المحرّمة، كما لو كُنّ في عَقدٍ متفرّقات جازَ نكاح الأربع الأُوَل وفارَقَ الآخِرَةَ، والقرآنُ ساكتٌ عن هذا التفصيلِ كلّه، والنقاش إنّما يقع في الروايات والرأي، فهو ـ بعد كلامه السابق ـ ساق بإسناده إلى إبراهيم ـ هو النَّخَعِيّ ـ: «نُثبِت الأربع الأُوَل ونُفَرّق بينه وبين الخامسة»، ثمّ بإسناده من حديث الزهريّ مرفوعاً ـ في قصّة غَيْلان الذي أسلم ومعه عشرُ نسوة ـ: «أَمْسِك أربعاً، وفارِق سائرَهنّ»، ثمّ بإسناده إلى الصحابي نَوفل بن معاوية الدِّيْلِيّ أنّه أسلَم وعنده خمسُ نسوة، فقال له النبي (ﷺ): «اختَرْ منهنّ أربعاً وفارِق واحدة».

لكنّ الشافعيَّ تَرَك حديث نوفل، وراح يناقش خَصمه في حديث الزهريّ وما يَحتَمِله من دلالات، وأنّ ظاهر الحديث على قول الشافعي، ثمّ راح يناقش خصمه بالرأي في أنّ النكاح شيئان: عُقْدة وتمام، فإمّا أن تنظر إلى

---

(٢٠٥) محمد بن إدريس الشافعي، **كتاب الأم**، ج ٩، ص ٢٥٤.

(٢٠٦) حمزة المليباري، **علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣)، ص ١٣٨.

(٢٠٧) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ١٨٣.

العقدة فتكلّفه فَسخَ النكاح كلِّه وابتداءَه في الإسلام، ويكون خلافَ السنّة، وإمّا أنْ لا تنظر إلى العقدة وتَجعله مَعفوّاً لهم، وتنظرَ إلى ما أدركه الإسلام من الأزواج، فإن كنّ عدداً أكثرَ من أربع أَمَرْتَه بِفِراق الأكثر، فتكونُ قد عفَوْتَ عن العقدة، ونظرْتَ إلى ما أدركه الإسلام منهنّ»[٢٠٨].

وعليه، فيَصعب إثبات أنّ مرادَ الشافعي بالشذوذ هنا مخالفةُ نصّ القرآن، ليبقى صريحُ اصطلاحه في الشذوذ الذي مشى عليه المحدّثون، وسيأتي في تتمّة الكلام ما يؤكّد هذا المعنى.

ـ وقال الشافعي: «فإن قال قائل: فقد رُوي أنّ مرور الكلب والحمار يُفسد صلاة المصلّي إذا مرّا بين يديه. قيل: لا يجوز إذا رُوي حديث واحد أنّ رسول الله (ﷺ) قال: يَقطع الصلاةَ المرأةُ والكلبُ والحمار، وكان مخالفاً لهذه الأحاديث [أي التي ذكرها قبل هذا]، فكان كلُّ واحدٍ منها أثبتَ منه ومعها ظاهرُ القرآن: أن يُترَكَ إن كان ثابتاً؛ إلّا بأن يكون:

(١) منسوخاً، ونحن لا نعلم المنسوخ حتّى نعلم الآخِرَ، ولسنا نعلم الآخِر.

(٢) أو يُرَدَّ ما يكون غيرَ محفوظ.

هو عندنا غير محفوظ؛ لأنّ النبي صلّى وعائشةُ بينه وبين القبلة، وصلّى وهو حاملٌ أُمامةَ يَضَعها في السجود ويَرْفعها في القيام، ولو كان ذلك يَقطع صلاته لم يَفعل واحداً من الأمرين، وصلّى إلى غير سُتْرة، وكلُّ واحد من هذين الحديثين يَرُدّ ذلك الحديث؛ لأنّه حديثٌ واحدٌ، وإن أُخِذَت فيه أشياءُ[٢٠٩].

فإن قيل: فما يَدُلّ عليه كتاب الله من هذا؟ قيل: قضاء الله ﴿**أن لا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[٢١٠]، والله أَعلَمَ أنّه لا يُبطل عملَ رجلٍ عملُ غيره، وأنْ يكونَ سعيُ كلٍّ لنفسه وعليها، فلمّا كان هذا هكذا: لم يَجُز أن يكون مرور رجلٍ يقطع صلاة غيره»[٢١١].

---

(٢٠٨) انظر: الشافعي، **كتاب الأم**، ج ٩، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧.

(٢٠٩) لم يُبَيِّن الشافعيّ ما الأشياء التي أُخذت في حديث «يقطع الصلاة...»، ولعلّه أراد انتقاد عائشة له، وقد سبقت الإشارة إليه في الفصل الرابع.

(٢١٠) **القرآن الكريم**، «سورة النجم»، الآية ٣٨.

(٢١١) محمد بن إدريس الشافعي، **اختلاف الحديث** (مطبوع في آخر **كتاب الأم**)، ج ١٠، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

وهذا القول رأى فيه بعضهم مثالاً على عرض الحديث على القرآن[٢١٢]. وهو استدلال ضعيف، فواضح أنّ الاستدلال هنا بجملة أحاديث خالفها هذا الحديث الواحد، وهو دونها في الثبوت، فلذلك اعتبره غيرَ محفوظٍ. ومع ذلك يقرّر الشافعي قاعدة عامّة مُفادها: أنّ الحديث الواحد الذي يُروى مخالفاً للأحاديث التي هي أقوى منه، ومؤيَّدة بظاهر القرآن فسبيلُه: القول بالنسخ إن عُلم التاريخ، أو الترجيح. وهذا ما فعله فرجح المحفوظ عنده.

ـ وقال الشافعي: «ولا يُستدلّ على أكثر صدق الحديث وكذبه إلّا بصدق المخبِر وكذبه؛ إلّا في الخاصّ القليل من الحديث، وذلك أنّ يُستَدلّ على الصدق والكذب فيه بأن يحدِّث المحدّث ما لا يجوز أن يكون مثلُه، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكبر دلالاتٍ بالصدق منه»[٢١٣]. ففهم بعضهم من هذا «أهمّية العرض على الأصول الثلاثة للتأكّد من صحّة بعض الأخبار أو سُقمها»[٢١٤]، وأنّ الشافعي يعني بما هو أكبر دلالات بالصدق: القرآن، والسنّة المشهورة، والإجماع القطعي!.

وقد ترك هؤلاء نصوصاً واضحة صريحةً وعوّلوا على واهنٍ من القول؛ ممّا لا يستقيم في ميزان البحث العلمي، فقد قال الشافعي ـ بوضوح ـ : «... قول من قال: تُعرض السنّة على القرآن، فإن وافقت ظاهرَهُ وإلّا استعملنا ظاهرَ القرآن وتركنا الحديث: جهلٌ»، وقال أيضاً: «الحديث قد يبدو معارِضاً لكتاب الله عزّ وجلّ ومع هذا نقبلُه، وليس لنا حجّة في ذلك إلّا أنّ الذي نَقَله ممّن يُثبِت أهلُ الحديث حديثه»[٢١٥]، وقال أيضاً: «ليس يُخالف الحديثُ القرآنَ، ولكنّ حديث رسول الله (ﷺ) بيَّن معنى ما أراد خاصّاً وعامّاً وناسخاً ومنسوخاً، ثمّ يُلزِم الناسَ ما سنّ بفرْض الله، فمَن قَبِل عن رسول الله (ﷺ) فمِن الله قَبِل؛ لأنّ الله تعالى أمر المؤمنين باتّباع الرسول وفَرَض عليهم ذلك. قال عزّ وجلّ: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه**

---

(٢١٢) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٠٢، و٧٠٤، وقد استدلّ به على عرض السنّة على السنّة، وأشار قبلُ إلى أنّه من أمثلة عرض الحديث على القرآن عند المتقدّمين.

(٢١٣) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ([بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.])، ص ٣٩٩.

(٢١٤) كافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٥٠٧.

(٢١٥) الشافعي: **اختلاف الحديث** (مطبوع في آخر **كتاب الأم**)، ج ١٠، ص ٣٢، وانظر: **كتاب الأم**، ج ١، ص ١٠٢.

فانتهُوا﴾[٢١٦] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة، فإذا جاءت أحاديث تجعل الناس يُعرضون عن سنّة رسول الله (ﷺ) مثلُ هذه، فإنّها تكون مخالِفةً للكتاب فتُرْفَض»[٢١٧].

ونلاحظ هنا أنّ الشافعي وهو يَرُدّ على مَنْ يَستعملون العرْض، يستعمله هو نفسه في رَدّ الحديث الوارد بِعَرْض الحديث على القرآن، ويَتَبيّن من مراجعة تَصَرّفه في **الرسالة** و**اختلاف الحديث** أنّه يَلجأ إلى ترجيح بعض الأحاديث على بعضٍ باعتبار ما يُؤَيِّد ظاهرَ القرآن، أو في تأكيد ضَعفِ الحديثِ؛ لكونه يُخالِف ظاهرَ القرآن، لكنّ ذلك بَعد النظر في السند[٢١٨]، وهذا ليس من باب العرض كما تَوَهّم بعضهم[٢١٩]، وإنّما هو من باب قرائن الترجيح بين الأخبار المتعارضة ـ كما هو مقرَّر في الأصول ـ ، وهي باب واسعٌ، منه موافقةُ أحد الخبرين لظاهر القرآن، ومنها: موافقته للقياس أو القواعد، قال الجويني: «قال الشافعي: يُقَدَّم ما وافَقَ القواعدَ»[٢٢٠]، مع أنّه وأصحابَه لم يَرُدّوا الحديثَ بمخالفة القياسِ، فَعُلِم الفرقُ، فليُتَنَبَّه.

ب ـ كلام أحمد بن حنبل

ونُسب إلى الإمام أحمد أنّه تصرَّف على هذا الأساس في عرض الحديث على القرآن، في مثالين[٢٢١]، هما:

---

(٢١٦) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر»، الآية ٧.

(٢١٧) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي (حلب: دار الوعي؛ دمشق: دار قتيبة؛ القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩١)، ج ١، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢١٨) انظر: الشافعي، **الرسالة**، ج ١، ص ٩٤ (مطبوعة مع كتاب **الأم**)، ورفعت فوزي عبد المطلب، **توثيق السنة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨١)، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢١٩) فقد فَهِم نافذ حمّاد ذلك على أنّه عَرْض للحديث على القرآن! واعتبر الشافعيَّ رائداً فيه! فتأمّل عدمَ التدقيق. وله مثلُ هذا في كتابه، فهو لم يُحرِّر الخلاف بين المحدّثين والفقهاء ـ في **مختلف الحديث** ـ جيِّداً. انظر: نافذ حسين حماد، **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**، ط ٢ (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٩)، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٢٢٠) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب ([الدوحة، قطر]: جامعة قطر، كلية الشريعة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص ١١٧٨ ـ ١١٨٢.

(٢٢١) نسب إليه ذلك أبو بكر كافي، في **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

الأوّل: قال أبو زُرعة: قلت لأبي عبد الله أحمد بن حنبل: فما وجه قوله: لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه؟ قال: فيه أحاديث ليست بذلك، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق**﴾[٢٢٢]، فلا أُوجبُ عليه، وهذا التنزيل ولم تثبت سنّة»[٢٢٣].

وهذا استدلال ضعيف، فالإمام أحمد أوضحَ أنّه لم تَثبت فيه أحاديثُ ولا قرآنٌ، وهذا استدلال فقهيّ، فهو لم يُعِلَّ تلك الأحاديث بكونها مخالِفة للقرآن.

الثاني: سأل عبد الله بن أحمد أباه «عن حديث رواه محمّد بن مصفى الشامي، عن الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن عطاء، عن ابن عباس، أنّ رسول الله (ﷺ) قال: إنّ الله تَجَاوز لأمّتي عمّا استُكرِهوا عليه، وعن الخطأ والنسيان. وعن الوليد، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر مثله[٢٢٤]، فأنكره جدّاً وقال: ليس يُروى فيه إلّا عن الحسن عن النبي (ﷺ)»[٢٢٥].

ونقل الخَلّال عن أحمد قال: «مَن زعم أنّ الخطأ والنسيان مرفوعٌ فقد

---

(٢٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة»، الآية ٦.

(٢٢٣) عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله الدمشقي أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥، رقم ١٨٢٨.

(٢٢٤) رواه بهذا الإسناد عن ابن عباس (رضي الله عنه): ابن ماجه في **سننه**، كتاب الطلاق، باب طلاق المكرَه والناسي، ج ١، ص ٦٥٩، رقم ٢٠٤٥، والطبراني، في **المعجم الأوسط**، ج ٨، ص ١٦١، رقم ٨٢٧٣، بلفظ: «إنّ الله وضع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، وعند ابن ماجه: محمّد بن المصفى الحمصي، وهو الذي في كتب التراجم.

وحديث ابن عمر، رواه البيهقي في **السنن الكبرى**، ج ٦، ص ٨٤، رقم ١١٢٣٦، من طريق محمّد بن المصفى، عن الوليد بن مسلم، عن مالك بن أنس، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً.

ورواه ابن حبان في **صحيحه**، ج ١٦، ص ٢٠٢، رقم ٧٢١٩، والدارقطني في **سننه** في كتاب النذور، ج ٤، ص ١٧٠، رقم ٣٣، وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، في **المعجم الصغير**، تحقيق محمد شكور محمود الحاج أمرير (بيروت: المكتب الإسلامي؛ عمّان: دار عمار، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ٥٢، رقم ٧٦٥، والبيهقي في **السنن الكبرى**، ج ٧، ص ٣٥٦، رقم ١٤٨٧١، وانظر: ج ١٠، ص ٦٠، من طريق الربيع بن سليمان، عن بشر بن بكر، عن الأوزاعي، عن عطاء، عن عبيد بن عمير، عن ابن عباس مرفوعاً. قال البيهقي: «جوّد إسناده بِشر بن بكر وهو من الثقات، ورواه الوليد بن مسلم عن الأوزاعي فلم يذكر في إسناده عبيد بن عمير».

أما حديث الحسن فرواه ابن أبي شيبة في: **المصنّف**، ج ٤، ص ٨٢، رقم ١٨٠٣٦، وسعيد بن منصور في **سننه**، باب ما جاء في طلاق المكره، ج ١، ص ٢٧٨، رقم ١١٤٥.

(٢٢٥) ابن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، ج ١، ص ٥٦١، رقم ١٣٤٠.

خالف كتابَ الله وسنّة رسول الله (ﷺ)؛ فإنّ الله أوجبَ في قتل النفس الخطإِ الكفّارةَ». قال ابن حجر: «يعني من زعم ارتفاعهما على العموم في خطاب الوضع والتكليف»[٢٢٦].

وهذا استدلال لا يصحّ على عرض الحديث على القرآن، فإعلال الحديث جاء لجهة السند بأنّه مرسل، وأمّا ما نقله الخلّال عن أحمد فليس فيه إعلال الحديث وإنّما هو كلام في تأويل فحوى الحديث، على المعنى الذي شرحه ابن حجر، وهو ارتفاع الإثم وبقاء الحكم الدنيويّ وهو ضمان التعَدّي.

فالإمام أحمد صنّف كتاباً سمّاه **السنّة مع القرآن** ردَّ فيه على من ردَّ السُّنن بظاهر القرآن[٢٢٧].

ويمكن ملاحظة اعتراض أصحاب الحديث على فكرة العرض على القرآن من خلال شدة نقدهم للحديث الذي يُروى في هذا المعنى، فقد قال ابن معين: هذا حديث وضعه الزنادقة، وقال عبد الرحمن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا هذا الحديث[٢٢٨].

وقد رأى الخطابي في حديث «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه. ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال

---

(٢٢٦) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق عبد الله هاشم اليماني (المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٢٨٢.

وقال ابن التركماني في شرح معنى «وضع الله عن أمتي...»: «نفس الفعل ليس بموضوع؛ فالمراد وضع الإثم، ولفظ البخاري في الحديث السابق يدل على ذلك. فإن قالوا: المراد رفع الحكم. قلنا: حكم الخطأ ليس بموضوع بالإجماع؛ بدليل وجوب الدية وضمان الأموال». ابن التركماني، **الجوهر النقي** (مطبوع بذيل **السنن الكبرى** للبيهقي)، ج ٧، ص ٣٥٧.

(٢٢٧) ذكره ابن تيمية فقال: «ولأحمد رسالته المشهورة في الردّ على من يَزعم الاستغناء بظاهر القرآن عن تفسيره بسنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم». تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، عُني بطبعه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري (بيروت؛ صيدا: منشورات المكتبة العصرية، [د. ت.])، ص ٣٢، وانظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٣٦٧.

(٢٢٨) الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، ص ٢٩١، وانظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تعليق عبد الله دراز (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٨.

فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرِّموه، . . .»[٢٢٩]، رأى أنّ فيه تحذيراً من مخالفة السنن التي ليس لها في القرآن ذِكر، «على ما ذهب إليه الخوارج والروافض؛ فإنّهم تَعَلّقوا بظاهر القرآن، وتركوا السنن التي قد ضَمِنت بيانَ الكتاب، فَتَحيَّروا وضلّوا. . . **وفي الحديث دليلٌ على أنّه لا حاجة بالحديث أن يُعرض على الكتاب**، وأنّه مهما ثَبَت عن رسول الله (ﷺ) كان حجّةً بنفسه»[٢٣٠].

ج ـ كلام مسلم

في حديث سفيان عن أبي قيس عن هُزيل بن شُرَحْبيل عن المُغيرة بن شُعبة: «أنّ رسول الله (ﷺ) توضَّأ ومسح على الجَوْربين والنعلين»[٢٣١].

قال البيهقي: «قال أبو محمّد [بن يوسف شيخ البيهقي]: رأيت مسلمَ بن الحجاج ضعّف هذا الخبر وقال: أبو قيس الأودي وهُزَيل بن شُرَحْبيل لا يَحْتملان هذا؛ مع مخالفتهما الأَجِلّة الذين روَوْا هذا الخبر عن المغيرة فقالوا: مسح على الخُفَّين. وقال: لا نترك ظاهر القرآن بمثل أبي قيس وهُزَيل».

وأسندَ البيهقيُّ عن عبد الرحمن بن مهدي أنّه قال: «قلت لسفيان الثوري: لو حدّثتَني بحديث أبي قيس عن هزيل ما قبلتُه منك. فقال سفيان: الحديث ضعيف أو واهٍ أو كلمة نحوها». وأسند عن أحمد بن حنبل أنّه قال: ليس يُروى هذا إلّا من حديث أبي قيس. وأنّ عبد الرحمن بن مهدي أبى أن يحدّث به وقال: هو منكر.

وأسندَ عن علي بن المديني أنّه قال: «حديث المغيرة بن شعبة في المسح: رواه عن المغيرة أهلُ المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة، ورواه هزيل بن شرحبيل عن المغيرة؛ إلّا أنّه قال: ومسح على الجوربين وخالف الناس».

---

(٢٢٩) رواه أبو داود في **سننه**، كتاب السنة، باب: لزوم السنة، ج ٢، ص ٦١٠، رقم ٤٦٠٦.

(٢٣٠) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، **معالم السنن**، صححه محمد راغب الطباخ (حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢)، ج ٤، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٢٣١) رواه أبو داود، في **سننه**، الطهارة، باب: المسح على الجوربين، ج ١، ص ٨٩، رقم ١٥٩، والترمذي في **سننه**، باب: ما جاء في المسح على الجوربين والنعلين، ج ١، ص ١٦٧، رقم ٩٩، وابن ماجه في **سننه**، ج ١، ص ١٨٥، رقم ٥٥٩، وصحّحه ابن خزيمة، في **صحيحه**، ج ١، ص٩٩، وابن حبان في **صحيحه**، ج ٤، ص١٦٧. قال أبو داود: «كان عبد الرحمن بن مهدي لا يُحَدِّث بهذا الحديث؛ لأنّ المعروف عن المغيرة أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم مَسَح على الخفّين»، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح، وهو قول غير واحد من أهل العلم. . .».

وعن يحيى بن معين: «الناس كلُّهم يروونه على الخُفَّين غير أبي قيس»[٢٣٢].

فأنت ترى أنّ عامّة النقّاد إنّما أعلّوه بتفرُّد أبي قيس وهو لا يَحتمل حالُه تفرُّدَه، وبمخالفته الناس في روايتهم، ولذلك قال مسلم: إنّ ظاهر القرآن لا يُترك بمثل هذين الراويين، بخلاف ما إذا كان الراوي ثقةً حافظاً فإنّه قد يُترك بحديثه ظاهرُ القرآن عند المحدّث.

ومع ذلك قد أثبته بعض العلماء، قال الزيلعي: «ومن يُصحّحه يَعتمد ـ بعد تعديل أبي قيس ـ على كونه ليس مخالِفاً لرواية الجمهور مخالفةَ معارضة، بل هو أمر زائدٌ على ما روَوْه ولا يعارضه، ولا سيما وهو طريقٌ مستقلٌّ برواية هُزَيل عن المغيرة لم يُشارك المشهورات في سندها»[٢٣٣].

فهذا كلّه يُفسد الاستدلال بهذا وأمثاله على عرض الحديث على القرآن، والله أعلم.

د ـ كلام ابن حبّان

قال ابن حبّان: «الإنصاف في النَّقَلَة في الأخبار استعمالُ الاعتبار فيما روَوْا، وإنّي أمثّل للاعتبار مثالاً يُستدرك به ما وراءَه، وكأنّا جئنا إلى حمّاد بن سَلَمة فرأيناه روى خبراً عن أيوب، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة، عن النبي (ﷺ)، لم نجد ذلك الخبرَ عند غيره من أصحاب أيوب، فالذي يَلزمنا فيه التوقُّفُ عن جَرحه والاعتبارُ بما روى غيرُه من أقرانه، فيجب أن نبدأ فننظرَ هذا الخبرَ: هل رواه أصحاب حمّاد عنه، أو رجلٌ واحدٌ منهم وحده؟ فإن وُجد أصحابه قد روَوْه عُلِم أنّ هذا قد حدّث به حمادٌ، وإن وُجد ذلك من رواية ضعيفٍ عنه أُلزق ذلك بذلك الراوي دونه، فمَتى صحّ أنّه روى عن أيّوب ما لم يُتابع عليه يجبُ أن يُتَوقّف فيه ولا يُلزَق به الوهن، بل يُنظر: هل روى أحد هذا الخبرَ من الثقات عن ابن سيرين غيرُ أيوب؟ فإن وُجد ذلك عُلم أنّ الخبر له أصلٌ يُرجع إليه، وإن لم يوجد ما وصفنا، نُظر حينئذ: هل روى أحد هذا الخبر عن أبي هريرة غيرُ ابن سيرين من الثقات؟ فإن وُجد

---

(٢٣٢) البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ١، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥.

(٢٣٣) الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج ١، ص ١٥٩، وممّن صحّحه لأجل ذلك: علاء الدين علي بن عثمان بن التركماني، **الجوهر النقي (في ذيل السنن الكبرى للبيهقي)**، ج ١، ص ٢٨٤.

ذلك عُلِم أنّ الخبر له أصل، وإن لم يوجَد ما قلنا نُظِر: هل روى أحد هذا الخبرَ عن النبي (ﷺ) غيرُ أبي هريرة؟ فإن وُجد ذلك صحَّ أنّ الخبر له أصل، **ومتى عُدِم ذلك والخبرُ نفسُه يخالف الأصولَ الثلاثة عُلِم أنّ الخبرَ موضوعٌ لا شكّ فيه، وأنّ ناقلَه الذي تَفَرّد به هو الذي وضعه.** هذا حكمُ الاعتبار بين النقلة في الروايات»[٢٣٤].

وقال ابن حبّان أيضاً: «أبو زيد، يَروي عن ابن مسعود ما لم يُتابَع عليه، ليس يُدرى مَن هو، ولا يُعرَف أبوه ولا بلدُه، والإنسانُ إذا كان بهذا النعت، ثمّ لم يَروِ إلّا خبراً واحداً خالف فيه الكتابَ، والسنّة، والإجماع، والقياس، والنظر والرأي؛ يَستحقّ مجانبتَه فيها، ولا يُحتجّ به. روى عن ابن مسعود أنّ النبي (ﷺ) توضأ بالنبيذ»[٢٣٥]. أي حين لم يجد ماء.

فواضحٌ من كلام ابن حبّان أنّه يتحدّث بخصوص تَفَرُّد الراوي بما لا يُتابع عليه، وليس للحديث أصل من متابع أو شاهد، والحديث نفسه يخالف الأصول، فهذا لا يُشكّ في وضعه. فابن حبّان لا يقول بالعرض على القرآن، ولا يردّ بمجرّد المعارضة، بل يردّ بمجموع تلك الأمور من التفرّد، والمخالفة، وكون الراوي لا يَحتمل حاله تفرّدَه.

وممّا يؤكّد هذا المعنى قولُ ابن عديّ في حديث الوضوء بالنبيذ: «أبو زيد مولى عمرو بن حريث مجهولٌ، ولا يَصِحّ هذا الحديث عن النبي (ﷺ)، **وهو خلاف القرآن**، وقد رواه ابن لَهيعة عن حُبيش، عن أبي هُبيرة، عن ابن عباس، عن ابن مسعود، شبهٌ من هذا المتن، وهو غير محفوظ أيضاً»[٢٣٦]. فقد أعلّه بأنّ راويه مجهول أوّلاً ولا يَحتمل حالُه قبول ما يخالف ظاهر القرآن.

وكذلك قولُ الترمذي: «أبو زيد رجلٌ مجهول عند أهل الحديث لا يُعرف له رواية غيرُ هذا الحديث، وقد رأى بعضُ أهل العلم الوضوءَ بالنبيذ، منهم سفيان الثوري وغيره، وقال بعض أهل العلم: لا يُتوضأ بالنبيذ، وهو

---

(٢٣٤) ابن حبان، **صحيح ابن حبّان**، ج ١، ص ١٥٥.

(٢٣٥) ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ٣، ص ١٥٨، والحديث رواه أبو داود، في **سننه**، باب: الوضوء بالنبيذ، ج ١، ص ٦٩، رقم ٨٤، والترمذي في **سننه**، باب: ما جاء في الوضوء بالنبيذ، ج١، ص ١٤٧، رقم ٨٨، وابن ماجه في **سننه**، ج ١، ص ١٣٥، رقم ٣٨٤.

(٢٣٦) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج ٩، ص ١٩٤.

قول الشافعي وأحمد وإسحاق... قال أبو عيسى: وقولُ من يقول: لا يُتوضأ بالنبيذ أقربُ إلى الكتاب وأشبه؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿**فلمْ تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً**﴾»[٢٣٧]. فالترمذي بعد أن أَعَلّه من جهة الراوي، نقل عن بعض أهل الحديث العمل به، ثمّ رجّح قولَ مَن قال: لا يُتَوضأ بالنبيذ لموافقته ظاهر القرآن.

ولخّص الحافظ الزيلعي إعلال العلماء للحديث فقال: «وقد ضَعّف العلماء هذا الحديث بثلاث علل: أحدها جهالة أبي زيد. والثاني: التردّد في أبي فَزَارة هل هو راشد بن كَيسان أو غيره. والثالث: أنّ ابن مسعود لم يشهد مع النبي (ﷺ) ليلة الجنّ»[٢٣٨]، فَوَضح من كلامه وحكايته لأقوال النقّاد أنّ مخالفة القرآن ليست علّةً برأسها في هذا الحديث، بل هي مكمّلة لعلّة جهالة الراوي.

فهذه النصوص جميعاً تفيد أنّ مخالفة القرآن قد تكون قرينة مساعِدة عند الناقد إذا تضافرت مع جملة قرائن إسنادية ترجح ردّ الحديث وإعلاله كما بيّنّا، لكنّها ليست علّةً قائمةً بمفردها. وأقوى ما يمكن الاستدلال به لإعلال الحديث بمخالفة القرآن حديث «خلق الله ـ عزّ وجلّ ـ التربة يوم السبت...»[٢٣٩]، فقد قالوا: إنّه مخالف للقرآن، وإن كان الإمام البخاري قال: إنّه من كلام كعب الأحبار، فعاد الأمر إلى جهة الإسناد وأنّ الراوي أخطأ فجعله عن النبي بدل كعب[٢٤٠]. لكنّ عَرْض الحديث على القرآن وردّه

---

(٢٣٧) **القرآن الكريم**، «سورة النساء»، الآية ٤٣، و**سنن الترمذي**، ج ١، ص ١٤٧.

(٢٣٨) الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج ١، ص ١٣١. وحديث أبي فَزَارة العبسي، عن أبي زيد مولى عمرو بن حريث، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له ليلة الجنّ: (عندك طهور؟) قال: لا؛ إلّا شيء من نبيذ في إداوة. قال: (تمرة طيبة، وماء طَهور)، فتوضأ». رواه أبو داود، في **سننه**، كتاب الطهارة، باب: الوضوء بالنبيذ، ج ١، ص ٦٩، رقم ٨٤، والترمذي في **سننه**، ج ١، ص ١٤٧، رقم ٨٨، وابن ماجه في **سننه**، ج ١، ص ١٣٥، رقم ٣٨٤.

وفي **صحيح مسلم**: عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود قال: «لم أكن ليلة الجنّ مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وَوَدِدْت أني كنت معه». **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجنّ، ج ١، ص ٣٣٢، رقم ٤٥٠.

(٢٣٩) رواه مسلم في **صحيحه**، صفة القيامة والجنة والنار، باب ابتداء الخلق وخلق آدم عليه السلام، ج ٤، ص ٢١٤٩، رقم ٢٧٨٩.

(٢٤٠) نصُّ البخاري: «وقال بعضهم: عن أبي هريرة عن كعب، وهو أصحّ.» أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير**، تحقيق هاشم الندوي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٤١٣، وانظر: الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٢٦٩.

بمخالفته هو منهج بعض الأصوليّين، وسيأتي تفصيله في الفصل السادس بمشيئة الله تعالى.

٤ ـ مخالفة الإجماع

لا نكاد نجد نصّاً صريحاً لأحد النقّاد المتقدّمين في كون الحديث إذا خالف الإجماع يُردّ، باستثناء الإشارة الواردة في كلام الإمام ابن حبّان ممّا تقدّم نقلُه أثناء الحديث عن مخالفة القرآن وقد أوضحتُ مجالَه، أمّا ما يتمّ تداوله في كتب مصطلح الحديث المتأخّرة من كون مخالفة الإجماع إحدى علامات الوضع في الحديث: فمُنتَزَعٌ من كلام الأصوليّين، وسَبَق القول: إنّ الخطيب البغدادي إنّما أخذ هذا عن الأصوليّين، وتبعه اللّاحقون[٢٤١]. وبهذا يُعلم أنّ قول بعضهم: «ومن أنواع المخالفة التي يستعملها أئمّة الجرح والتعديل في نقد المتن الحديثي المؤثّرة في حكمهم على الرواة: أن يكون المتن مخالفاً للإجماع»[٢٤٢]، غيرُ صحيح.

وقد قال ابن الملقّن: «العلم بحديث رسول الله (ﷺ) وروايته من أشرف العلوم؛ إذ هو ثاني الأساس، والمُقَدَّم على الإجماع والقياس»[٢٤٣]، وهذا إحالةٌ إلى مراتب الأدلّة ـ في الجملة ـ من حيث إنّ دليل السنّة مُقَدَّم على دليل الإجماع عند المحدّثين والأصوليّين سواءً. أمّا بخصوص كلّ حديث فالأمر يخضع لقوة الأدلّة وتَمَكُّنها من القطع والظنّ، وقوّةِ القرائن، وعلامات

---

(٢٤١) انظر: الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية** (طبعة المدينة المنورة)، ص ١٧، و٤٣٢؛ وابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص٣٦١؛ والسخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٢٦٩، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي**، شرح ألفاظه وعلّق عليه صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٠، ومحمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي (ابن الحنبلي)، **قفو الأثر في صفو علوم الأثر**، بعناية عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٠٨م)، ص ٧٣، ومحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **بُلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص ١٩٣. وانظر في كلام الأصوليّين: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٢٠٦ على سبيل المثال، وسيأتي التوسُّع فيه في الفصل السادس إن شاء الله.

(٢٤٢) الدريس، **أثر نقد المتن في الحكم على رواة الحديث: دراسة نظرية تطبيقية**، ص ١١.

(٢٤٣) سراج الدين عمر بن علي بن الملقن، **المقنع في علوم الحديث**، تحقيق عبد الله الجديع ([الرياض]: دار فواز للنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٣٧.

الترجيح فيما بينها، ولهذا نجد الشافعي يقول: «الأصل قرآن وسنّة، فإن لم يكن، فقياسٌ عليهما. وإذا اتّصل الحديث عن رسول الله (ﷺ) وصحَّ الأخذ منه فهو سنّة، والإجماع أكبرُ من الخبر المفرد»[٢٤٤]. فلا يخفى أنّ هذا الكلام يتنزّل على صنعة الأصوليّ، لا الصنعة الحديثية، إذ الكلام على مراتب الأدلّة في الجملة، ثمّ الترجيح بين الأدلّة المفردة بالقرائن، وهذا كلّه لا يؤهّل للقول بالوضع أو الردّ وفق أصول الصنعة الحديثية، فليُتَنبّه!.

كما أنّنا لا نكاد نَعثر على مثالٍ صالح لهذه المخالفة[٢٤٥]، ولعلّ أصلح مثال له ـ ممّا ذكروه ـ حديث طَلحة بن يحيى الطَّلْحيّ، عن عمّته عائشة بنت طلحة، عن عائشة (رضي الله عنها)، قالت: دُعِي رسول الله (ﷺ) لغلام من غِلمان الأنصار يُصلّي عليه، فقلت: طوبى له يا رسول الله، عصفورٌ من عصافير الجنّة، لم يَعملِ خطيئة ولم يَدْرِ بها. فقال: «أو غير ذلك؟. إنّ الله تعالى خلق للجنّة أهلاً، خَلَقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخَلَق للنار أهلاً، خَلَقهم لها وهم في أصلاب آبائهم»[٢٤٦].

قال الخلّال: «أخبرنا المَيْمونيّ أنّهم ذاكَروا أبا عبد الله في أطفال المؤمنين، فذكروا له حديث عائشة في قصّة ابن الأنصاري، وقَولِ النبي (ﷺ) فيه. فسمعت أبا عبد الله غيرَ مَرّة يقول: هذا حديثٌ! وذكر فيه رجلاً ضعّفه: طلحة.

وسمعتُه غيرَ مرّة يقول: وأحدٌ يَشكّ أنّهم في الجنة، هو يُرْجَى لأبيه، كيف يُشَكّ فيه؟! إنّما اختلفوا في أطفال المشركين.

وقال عبد الله بن أحمد: سمعت أبي يقول: طلحةُ بن يحيى أحبُّ إليّ من بُرَيد بن أبي بُرْدة؛ بُرَيدٌ يروي أحاديثَ مناكيرَ، وطلحةُ يُحدّث بحديث: عصفورٌ من عصافير الجنة»[٢٤٧].

---

(٢٤٤) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص٤٣٧.

(٢٤٥) ذكر أبو بكر كافي لهذا النوع من المخالفة ـ عند أحمد ـ ثلاثة أمثلة، ليس في واحدٍ منها أنّ أحمد أعلّ الحديث صراحةً بمخالفة الإجماع، وكلُّها معلولة من جهة الإسناد. انظرها في: كافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٥١٦ ـ ٥١٩.

(٢٤٦) **صحيح مسلم**، القدر، باب: كلّ مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ج ٤، ص ٢٠٥٠، رقم ٢٦٦٢؛ **وسنن أبي داود**، رقم ٤٧١٢؛ **وسنن النَّسائي**، ج ٤، ص ٥٧، رقم ١٩٤٧، **وسنن ابن ماجه**، ج ١، ص ٣٢، رقم ٨٢.

(٢٤٧) ابن قدامة المقدسي، **المنتخب من العلل للخلال**، ص ٥٣ ـ ٥٤.

فالإنكار واردٌ على «أو غير ذلك يا عائشة؟»؛ لأنّه يفيد الاستدراك على قول عائشة: «عصفورٌ من عصافير الجنّة»، بما يقتضي أنّ أطفال المسلمين ليسوا جميعاً من أهل الجنّة، فأنكر أحمدُ تلك الجملة، وقال: إنّما وقع الاختلاف في أطفال المشركين؛ بما يفيد أنّ الاتّفاق قد وقع على أنّ أطفال المسلمين في الجنّة، وهو ما حكى الإجماعَ عليه النوويُّ.

وقد فَهِم محقّق **المنتخب من العلل للخلال** أنّ «هذا من باب إنكار ما يخالف الإجماع»، وقلّده غيرُه[248].

ومحلّ التعليل ـ عند أحمد ـ إنّما وقع من جهة راوي الحديث المتفرّد به وهو طلحة، وهو ليس بالقويّ فلا يَحتمل حالُه تفرّدَه بمثل هذا ممّا يخالف فيه الحكم المُجمَع عليه، فالإعلال إنّما وقع على هذا الوصف المركّب، وليس لجهة مخالفة الإجماع كما توهّم المعاصرون. وقد قال العُقَيلي: «آخر الحديث فيه رواية من حديث الناس بأسانيد جيادٍ، وأولُه لا يُحفظ إلّا من هذا الوجه»[249]، فطلحةُ خالف الرواةَ بهذه الزيادة: «أو غير ذلك يا عائشة»، وهي زيادةٌ مخالِفة من راوٍ لا يُقبل تفرُّده، ففُضيل بن عمرو الفُقَيْميّ ـ مثلاً ـ رواه عن عائشة بنت طلحة عن عائشة بنت أبي بكر (ﷺ) من دون تلك الزيادة المخالفة[250].

وقد لجأ النووي ـ كعادته ـ إلى التأويل[251]، وقال ابن عبد البرّ: «وهذا حديثٌ ساقط ضعيفٌ، مردود بما ذكرنا من الآثار والإجماع، وطلحةُ بن يحيى ضعيفٌ لا يُحتجّ به، وهذا الحديث ممّا انفرد به فلا يُعَرَّج عليه»[252].

---

(٢٤٨) انظر تعليق طارق عوض الله، في: المرجع نفسه، ص ٥٤، وقلّده أبو بكر كافي في: كافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٥١٦، والدريس، **أثر نقد المتن في الحكم على رواة الحديث: دراسة نظرية تطبيقية**، ص ١١ ـ ١٢، وإن كان كلام طارق عوض الله أدقّ؛ لأنّه تكلّم على علّة الحديث من جهة راويه وأنّه لا يَحتمل هذا التفرّد والمخالفة.

(٢٤٩) العقيلي، **الضعفاء الكبير**، ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢٥٠) رواه مسلم في **صحيحه**، في الباب نفسه، رقم ٢٦٦٢.

(٢٥١) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج ١٦، ص ٢٠٧، وانظر الكلام على تأويل الحديث في: محمد بن إبراهيم بن الوزير، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، اعتنى به علي العمران، (الرياض: دار عالم الفوائد، نسخة كمبيوتر)، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢٥٢) ابن عبد البر، **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ج ٦، ص ٣٥١، وقد نَقَل خالد الدريس كلام ابنِ عبد البر إلى قوله: «والإجماع» فقط ووقف عنده!، ولا يخفى أنّ الكلام بطوله يُفيد أنّ العلّة مركّبة وليست مخالفة الإجماع كما أراد أن يُثبِت!.

فبَان بهذا كلّه أنّه يَصعبُ القولُ: إنّ مخالفة الإجماع علّةٌ ـ برأسها ـ لِرَدّ الحديث وإعلاله عند المحدّث، فلا نكاد نَجد مثالاً أُعِلّ ـ صراحةً ـ بكونه خالَفَ الإجماعَ، وإنّما العلّة في الأمثلة السابقة: التفرّدُ والمخالفةُ ممّن لا يَحتمل حالُه تفرّدَه، وهي من العلل المنضبطة التي تَكثرُ في منهج النقد الحديثي.

وقد تَرِد هنا أحاديثُ ذَكَرها الحافظ ابن رجب وقال: «قد ادّعى بعضهم أنّه لم يُعمَل بها»[٢٥٣]، فيُستَدلّ بها على إثبات أنّ الإجماع مقياسٌ في إعلال تلك الأحاديث. لكن يُجابُ بأنّ للعلماء عليها كلاماً مطوّلاً، استوفاه شيخنا د. عتر في تعليقه على كتاب ابن رجب، ولذلك عبّر ابن رجب تعبيراً دقيقاً فقال: «ادّعى بعضهم...».

وبيانُ الأمر: أنّ العمل شيء والإعلال شيء آخر، فالعمل مسألةٌ اهتمّ بها الأصوليّون والفقهاء، والإعلال مسألة تتّصل بصنعة المحدّث. فتَرْك العمل بالحديث يَحتمل معانيَ: كأن يكون انعقاد الإجماع على خلافه قرينةً على كونه منسوخاً،أو كونه مُتَأَوَّلاً على غير المُتَبادَر منه. وهذا من عمل الفقيه، وقد يكون وقوع الإجماع على خلاف الحديث لكونه مُعلّاً بعلّةٍ جعلتْ الإجماع يقع على خلافه، أي أنّه لم يَثبت، وهنا يقع عمل المحدِّث.

لكنْ يبقى أنّ الإجماع وإنْ كان مُعتَبَراً، فإنّه ـ في ذاته ـ ليس علّةً في صنعة المحدّث، كما أنّه ـ في ذاته ـ ليس ناسخاً في صنعة الأصوليّ[٢٥٤]، وإنّما هو قرينةٌ ودليلٌ على وجود علّة أو ناسخ، فلا يُتَصَوَّر أن يُجمِع العلماء على تَرك حديثٍ صحيحٍ عارٍ عن موانع العمل.

ولذلك وجدنا الترمذي نصّ على أنّ جميع ما في كتابه قد عَمِل به العلماء ما خلا حديثين، وقال: «قد بيَّنّا علّة الحديثين جميعاً في الكتاب»، فعلّق عليه ابن رجب فقال: «فإنّما بيَّن ما قد يُستَدلّ به للنسخ، لا أنّه بيّن

---

(٢٥٣) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٩.

(٢٥٤) قال الجويني: «الإجماع في نفسه ليس بحجّة ولكن اجتماع أهله يُشعر بصَدَر ما أجمعوا عليه عن حجّة». انظر: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ١١٧٣.

ضعف إسنادهما»[٢٥٥]، وقد نصّ ابن الصلاح على أنّ الترمذي سمّى النسخ علّة[٢٥٦]، وهو اصطلاح خاصّ كما هو معروف.

٥ ـ مخالفة العقل

سبق أن أوضحتُ ـ بتفصيلٍ حين تَكَلّمتُ على علامات الوضع من جهة المتن عند المحدّثين[٢٥٧] ـ أنَّ هذا المسلك ليس مقياساً عامّاً في صنعة المحدّث، وأنّ محلّ الإعلال بمخالفة العقل هو في الخاصّ القليل من الحديث الذي يُغني فسادُه عن النظر في إسناده؛ لافتضاح أمره، كحديث عَرَق الخيل مثلاً.

وسبق أن أوردتُ قولَ الخطيب: «وأمّا الضرب الثاني [من الأخبار] ـ وهو ما يُعلم فساده ـ فالطريق إلى معرفته أن يكون ممّا تَدفع العقولُ صحّتَه بموضوعها والأدلّةُ المنصوصة فيها»، وقولَه: «ولا يُقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل»[٢٥٨]، وكلامَ ابن الجوزي: «وكلُّ حديث رأيتَه يخالف المعقول أو يناقض الأصول فاعلمْ أنّه موضوع، فلا تَتَكلّف اعتبارَه»[٢٥٩]، وأنّ هذه النصوص وغيرها مأخوذة عن الأصوليّين، وقد قال الزركشي وابن حجر ذلك صراحةً حين تكلّما على دلائل الوضع في المتن فقالا: «جَعَل الأصوليُّون من دلائل الوضع أن يخالف العقلَ ولا يَقبل تأويلاً؛ لأنّه لا يجوز أن يَرِد الشرع بما ينافي مقتضى العقل»[٢٦٠].

أمّا ما ورد من إشارةٍ موجزةٍ في قول الشافعي المتقدّم قريباً حين قال: إنّ الخاصّ القليل من الحديث الذي يَخرج عن اعتبار صِدْق المحدّث وكذبِه هو «أن يُستَدلّ على الصدق والكذب فيه **بأن يحدِّث المحدّث ما لا يجوز أن يكون مثلُه**، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكبر دلالاتٍ بالصدق منه»، فمحمولٌ ـ كما

(٢٥٥) ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ص ٨.
(٢٥٦) ابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص ٩٣.
(٢٥٧) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.
(٢٥٨) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص ١٧ و٤٣٢.
(٢٥٩) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ١، ص ١٥١.
(٢٦٠) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٢٦٧، وابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٦١، إلّا أنّ الزركشي قال: «بعض الأصوليّين».

سبق القول في علامات الوضع ـ على الخاصّ القليل ممّا يخالف بَدَهيات العقول، وما كان كذلك لا يَسلم له إسنادٌ أصلاً.

وأمّا قول ابن أبي حاتم: «ويقاس صحّة الحديث بعدالة ناقليه، وأن يكون كلاماً يَصلح أن يكون من كلام النبوّة»[٢٦١]، فسبق القول فيه كذلك وأنّه محمول على نفس محمل كلام الشافعي، ويَزيد عليه بأنّه يجمع بين عدالة الناقلين وجواز كون الكلام من كلام النبوّة، فبهذه الصورة المجتمعة من القرائن يُعلَم صدق الخبر، كما تقتضيه الصنعة، والله أعلم.

وبهذا تعلم خطأ مَن أُخِذ بحَمِيّة الدفاع عن المحدّثين[٢٦٢] فوقع في خطأين:

أوّلهما: أنّه ذَهَل عن محلّ البحث والإشكال الذي يُطرح عادةً في مناقضة الحديث للعقل، وهو إشكال قديمٌ طَرَحه المعتزلة وتناوَلَه ابن قتيبة[٢٦٣]، فراح هذا المعاصر ينقل عن «المعلّمي» أنّ المحدّثين راعَوْا العقلَ في السماع والتحديث والحكم على الرواة وعلى الحديث، ولا يخفى أنّ العقل هنا ليس العقلَ الذي يُتَكلّم عليه عادةً، بل هو الفهم والمحاكمة النظرية، ولا شكّ أنّ ذلك واقع من كلّ عالم ومشتغل بالعلوم على اختلافها، ولكنّ العقلَ الذي نعنيه ـ في هذا الباب ـ هو مخالفة القطعيات أو المستحيلات العقلية، وهذا شيءٌ يَختلف عن النظر العقلي الذي لا يَعْرَى عنه إنسانٌ يتعاطى علماً من العلوم.

ثانيهما: أنّه خَلَط بين مَعنَيَي العقل فتورّط في نسبة هذا المسلك إلى المحدّثين قاطبة، بأنّهم استخدموا العقل ـ بالمطلق ـ في عملهم، ونَقَل كلام الشافعي والخطيب ممّا أوضحنا وجهَه ومعناه، وأنّ اعتبار مخالفة العقل مسلكٌ أصوليّ لا حديثيّ.

وقد أوضح أحد المعاصرين نظرَ المحدّثين في مخالفة الحديث للعقل

---

(٢٦١) ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، ج ١، ص ٣٥١.

(٢٦٢) هو محمد مصطفى الأعظمي، في: **منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه**، ص ٨١ ـ ٩٠، وقلّده: محمد لقمان السلفي، **اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتناً ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم**، ط ٢ (الرياض: دار الداعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص ١٢١ ـ ١٢٣.

(٢٦٣) انظر: ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، حققه ووثق نصوصه وعلق عليه محمد عبد الرحيم (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ص ١٩، و٨٤ وما بعدها.

فقال: «هذا النوع... معدومٌ في روايات الثقات، إنّما يوجد ما تتّفق العقول على بطلانه في رواية الكذّابين الذين حدّثوا بالمستحيل، ولا وجه لافتراضه ـ أصلاً ـ في روايات الثقات حيث كان الواقع يَنفيه.

وإنّما يوجد في بعض الحديث ما لم تَستوعب بعض العقول فهمَه، تارةً للجهل، وتارة للهوى والبدعة وبُغض السنن، ووقع مثلُ ذلك عن طوائف من الناس ردّوا بمحض العقولِ نصوصاً تتّصل بالغيب، كبعض نصوص الصفات واليوم الآخر ممّا لم تَنفرد به السُّنن الصحيحة، وإنّما له في القرآن نظائر، وهذا ممّا لا يجوز أن يكون العقلُ فيه حاكماً على النصّ.

وربما وقع من بعض العلماء استشكالُ معنى حديث صحيح يَحسبه أحدهم أتى على خلاف العقل في ظاهره، فيَجتهد في تأويله لا في تعليله»[٢٦٤].

٦ ـ مخالفة الحديث للمعلومات التاريخية

قال سفيان الثوري: «لمّا استَعمل الرواة الكذبَ استعملنا لهم التاريخ»[٢٦٥]، وهذا القول وإن كان وارداً بخصوص الرواة، فإنّه يمكن أن ينسحب كذلك على متون الأخبار التاريخية كبعض مرويّات السيرة النبوية، وقد استعمل المحدّثون التاريخ في معرفة الاتّصال والانقطاع، ومعرفة المراسيل، والنسخ بين الأحاديث، وغير ذلك، حتّى إنّ الزَّرْكشيّ جَعَل من أنواع علوم الحديث «مَعْرفة التاريخ المتعلّق بالمتن، وهو نافعٌ في أمر الناسخ والمنسوخ»[٢٦٦]، ولكن نفعه أعمّ من ذلك؛ إذ به يمكن أن يوقَف على خطأ الرواة في بعض المتون، وقد وقع مثلُ هذا التعليل في أحرفٍ من **الصحيحين** وغيرهما.

من ذلك:

حديث عِكْرِمة بن عمّار، عن أبي زُمَيْل، عن ابن عباس (رضي الله عنهما)، قال: «كان

---

(٢٦٤) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٠٨، وانظر: عبد الرحمن المعلمي، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلل والمجازفة**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٦٥) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذِكْر فضلها وتسمية مَنْ حلَّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١، ص ٥٩.

(٢٦٦) الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ١، ص ٧٤.

المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يُقاعدونه، فقال للنبي (ﷺ): يا نبيَّ الله ثلاثٌ أعطنيهنّ، قال: نعم. قال: عندي أحسن العرب وأجملُهُ أمُّ حَبيبة بنت أبي سفيان أزوجكها. قال: نعم. قال: ومعاوية تجعله كاتباً بين يديك. قال: نعم. قال: وتؤمّرني حتى أقاتل الكفّار كما كنت أقاتل المسلمين. قال: نعم»[٢٦٧].

قال ابن القيّم: «وقد ردّ هذا الحديثَ جماعةٌ من الحفاظ وعَدُّوه من الأغلاط في كتاب مسلم»[٢٦٨]. وقال أيضاً: «فهذا الحديث غلط لا خفاء به. قال أبو محمّد بن حزم: وهو موضوع بلا شكّ؛ كَذَبَه[٢٦٩] عكرمة بن عمّار. وقال ابن الجوزي في هذا الحديث: هو وهمٌ من بعض الرواة، لا شكّ فيه ولا تَرَدُّد، وقد اتّهموا به عكرمةَ بن عمار؛ لأنّ أهل التاريخ أجمعوا على أنّ أم حبيبة كانت تحت عبد الله بن جحش ووَلَدت له، وهاجر بها وهما مسلمان إلى أرض الحبشة، ثمّ تَنَصّر، وثَبَتت أمّ حبيبة على إسلامها، فبعث رسول الله (ﷺ) إلى النجاشي يخطبها عليه، فزوَّجه إيّاها وأَصْدقَها عنه صَدَاقاً، وذلك في سنة سبع من الهجرة، وجاء أبو سفيان في زمن الهُدنة فَدَخل عليها، فَثَنَت فراش رسول الله (ﷺ) حتّى لا يجلس عليه، ولا خلاف أنّ أبا سفيان ومعاوية أسلما في فتح مكّة سنة ثمان.

وأيضاً ففي هذا الحديث أنّه قال له: وتؤمّرني حتّى أقاتل الكفّار كما كنت أقاتل المسلمين، قال: نعم. ولا يُعرَف أنّ النبيّ (ﷺ) أمَّر أبا سفيان البتة.

وقد أكثر الناسُ الكلامَ في هذا الحديث، وتَعَدّدت طرقُهم في وجهه:

فمنهم من قال: الصحيح أنّه تزوّجها بعد الفتح لهذا الحديث، قال: ولا يُردّ هذا بنقل المؤرخين. وهذه الطريقة باطلةٌ عند من له أدنى علمٍ بالسيرة وتواريخ ما قد كان.

---

(٢٦٧) **صحيح مسلم**، الفضائل، باب: من فضائل أبي سفيان بن حرب عن عكرمة، ج ٤، ص ١٩٤٥، رقم ٢٥٠١.

(٢٦٨) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **حاشية ابن القيم على سنن أبي داود**، في: **مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري، ومعالم السنن للخطابي، وتهذيب الإمام ابن القيم**، تحقيق أحمد شاكر ومحمد حامد الفقي (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٣، ص ٣٢.

(٢٦٩) كذَبه بالتخفيف، وقد شَكَلَه بعض المتطفلين على العلم، وقد صنّف في «تفعيل قواعد نقد المتن»، بالتشديد، فلم يُحسن الفهم ولا النقل، وله مثلُ هذا كثير!.

وقالت طائفة: بل سأله أن يجدّد له العقد تطييباً لقلبه؛ فإنّه كان قد تَزوّجها بغير اختياره[٢٧٠]. وهذا باطل لا يُظَنّ بالنبي (ﷺ)، ولا يَليق بعقل أبي سُفيان، ولم يكن من ذلك شيءٌ.

وقالت طائفة ـ منهم البيهقي[٢٧١] والمنذري ـ : يَحتمل أن تكون هذه المسألة من أبي سفيان وقعت في بعض خَرجاته إلى المدينة وهو كافر حين سمع نعْيَ زوج أمّ حبيبة بالحبشة.

فلمّا وَرَد على هؤلاء ما لا حيلة لهم في دفعه؛ من سؤاله أن يؤمّره حتّى يقاتل الكفّار، وأن يَتّخذ ابنه كاتباً، قالوا: لعلّ هاتين المسألتين وقعتا منه بعد الفتح، فجَمَع الراوي ذلك كلّه في حديث واحد، والتعسّف والتكلّف الشديد الذي في هذا الكلام يُغني عن ردّه.

وقالت طائفة: للحديث مَحمل آخرُ صحيحٌ، وهو أن يكون المعنى: أرضى أن تكون زوجتَك الآن؛ فإنّي قبلُ لم أكن راضياً، والآن فإنّي قد رضيت، فأسألك أن تكون زوجتَك. وهذا وأمثاله لو لم يكن قد سُوِّدت به الأوراق، وصُنّفت فيه الكتب، وحَمَله الناس: لكان الأولى بنا الرغبةُ عنه لضيق الزمان عن كتابته وسماعه والاشتغال به؛ فإنّه من رُبْدِ الصدور لا من زُبْدِها.

وقالت طائفة: لمّا سمع أبو سفيان أنّ رسول الله (ﷺ) طلّق نساءه لمّا آلى منهنّ أقبل إلى المدينة، وقال للنبي (ﷺ) ما قال؛ ظَنّاً منه أنّه قد طلّقها فيمَن طلّق. وهذا من جنس ما قبله.

وقالت طائفة: بل الحديث صحيح، ولكن وقع الغلط والوهم من أحد الرواة في تسمية أمّ حبيبة، وإنّما سأل أن يزوّجه أختها رملة، ولا يبعد خفاء التحريم للجمع عليه، فقد خَفِي ذلك على ابنته ـ وهي أفقه منه وأعلم ـ حين قالت لرسول الله (ﷺ): هل لك في أختي بنت أبي سفيان؟ فقال: أفعل ماذا؟ قالت: تَنْكحها. قال: أوتحبّين ذلك؟ قالت: لستُ لك بمُخْلِية، وأَحَبّ

---

(٢٧٠) هذا تأويل ابن الصلاح الذي شنّع على ابن حزم؛ لقوله بوضع الحديث. انظر: النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج ١٦، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢٧١) البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٧، ص ١٤٠.

من شَرِكَني في الخير أختي. قال: فإنّها لا تحلّ لي[٢٧٢]. فهذه هي التي عَرَضها أبو سفيان على النبي (ﷺ)، فسمّاها الراوي ـ من عنده ـ أمَّ حبيبة.

وقيل: بل كانت كنيتها أيضاً أمّ حبيبة. وهذا الجواب حسنٌ لولا قوله في الحديث: فأعطاه رسول الله (ﷺ) ما سأل. فيقال حينئذ: هذه اللفظة وهمٌ من الراوي؛ فإنّه أعطاه بعض ما سأل، فقال الراوي: أعطاه ما سأل أو أطلقها اتّكالاً على فهم المخاطَب أنّه أعطاه ما يجوز إعطاؤه ممّا سأل، والله أعلم»[٢٧٣].

وقد ناقش ابن القيم هذا الحديث مناقشة حديثية مطوّلة ـ وفق أصول الصنعة ـ في كتابه **جِلاء الأفهام** انتهى فيه إلى القول: «فالصواب أنّ الحديث غير محفوظ، بل وقع فيه تخليط والله أعلم»[٢٧٤].

قال البيهقي: «هذا أحدُ ما اختَلف البخاري ومسلمٌ فيه، فأخرجه مسلم بن الحجاج وتركه البخاري وكان لا يَحتجّ في كتابه **الصحيح** بعكرمة بن عمّار، وقال: لم يكن عنده كتاب فاضطرب حديثه. قال البيهقي: وهذا الحديث في قصة أمّ حبيبة (ﷺ) قد أجمع أهلُ المغازي على خلافه»[٢٧٥]، وقال الذهبي: «وفي **صحيح مسلم** قد ساق له أصلاً منكراً عن سِمَاك الحنفي عن ابن عباس في الثلاثة التي طلبها أبو سفيان...»[٢٧٦]. ولم يَزِد القاضي عياض على استشكال الحديث، فقال: «والذي وقع في مسلم من هذا غريبٌ جدّاً عند أهل الخبر،

---

(٢٧٢) **صحيح البخاري**، النكاح، باب: وأمّهاتكم اللاتي أرضعنكم، ج ٥، ص ١٩٦١، رقم ٤٨١٣، وأبواب أخرى، و**صحيح مسلم**، الرضاع، باب تحريم الربيبة وأخت المرأة، ج ٢، ص ١٠٧٢، رقم ١٤٤٩.

(٢٧٣) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط ٢٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ج ١، ص ١٠٩ ـ ١١٢. وعَلَّق شيخنا د. عتر على الاحتمالين الأخيرين من كلام ابن القيم بالقول: «هذان أولى من نفي الخبر من أصله، وأنسب بالأدب مع العلماء». وقد أفاض ابن القيم أيضاً في نقد متن الحديث في حاشيته على **سنن أبي داود**، المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٤، إلى أن قال: «وهذه التأويلات في غاية الفساد والبطلان، وأئمة الحديث والعلم لا يرضون بأمثالها، ولا يصححون أغلاط الرواة بمثل هذه الخيالات الفاسدة، والتأويلات الباردة...». وانظر **في تزويج النجاشي لأم حبيبة**، ج ٣، ص ٤٦.

(٢٧٤) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط ٢ (الكويت: دار العروبة، ١٩٨٧)، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٢.

(٢٧٥) البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٧، ص١٤٠.

(٢٧٦) الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج ٥، ص ١١٦.

وخبرُها مع أبي سفيان عند وروده إلى المدينة بسبب تجديد الصلح ودخوله عليها مشهور». وقال ابن تيمية: «روى مسلمٌ أحاديثَ قد عُرف أنّها غلط، مثل قول أبي سفيان لمّا أسلم: أريد أن أزوّجك أمّ حبيبة. ولا خلاف بين الناس أنّه تزوّجها قبل إسلام أبي سفيان، ولكن هذا قليل جدّاً»[٢٧٧].

ومن أمثلته كذلك:

حديث شَرِيك بن عبد الله أنّه قال: «سمعت أنس بن مالك يقول ليلة أُسريَ برسول الله (ﷺ) من مسجد الكعبة: إنّه جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام، . . .»[٢٧٨].

قال ابن حجر: «قوله: (قبل أن يوحى إليه) أنكرها الخطابي وابن حزم وعبد الحقّ والقاضي عياض والنووي. وعبارة النووي: وقع في رواية شَرِيك ـ يعني هذه ـ أوهامٌ أنكرها العلماء. أحدها: قوله: (قبل أن يوحى إليه)، وهو غلط لم يوافَق عليه، وأجمع العلماء أنّ فرْض الصلاة كان ليلة الإسراء، فكيف يكون قبل الوحي؟!»[٢٧٩].

وقال عبد الحقّ الإشبيلي في **الجمع بين الصحيحين**: «زاد فيه ـ يعني شريكاً ـ زيادةً مجهولة، وأتى فيه بألفاظ غير معروفة، وقد روى الإسراءَ جماعةٌ من الحفّاظ فلم يأتِ أحدٌ منهم بما أتى به شَريك، وشريك ليس بالحافظ».

وقال ابن كثير عن حديث شَرِيك: «شريك بن عبد الله بن أبي نمر اضطرب في هذا الحديث وساء حِفظُه ولم يضبطه»، «وفي سياقه غرابة»[٢٨٠].

وقال ابن حجر بعد حكاية أقوال أئمّة الجرح والتعديل في شَرِيك: «فهو مختَلَفٌ فيه، فإذا تَفَرّد عُدَّ ما ينفرد به شاذّاً وكذا منكراً، على رأي من يقول: المنكر والشاذّ شيء واحد». ثمّ مال إلى التأويل ككثيرٍ من أحواله.

---

(٢٧٧) ابن تيمية الحرّاني، **مجموع الفتاوى**، ج ١٧، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢٧٨) **صحيح البخاري**، كتاب التوحيد، باب: قوله: ﴿**وكلم الله موسى تكليماً**﴾ [النساء: ٣٧]، ج ٦، ص ٢٧٣٠، رقم ٧٠٧٩.

(٢٧٩) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١٣، ص ٤٨٠، والنووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٢٨٠) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: **تفسير ابن كثير**، ج ٣، ص ٥، **والبداية والنهاية** (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ٣، ص ١١١.

ومجموع ما خالَفَت فيه رواية شَريك غيرَه من المشهورين: عشرة أشياء، بل تزيد على ذلك، اقتصرتُ منها على موطن الاستشهاد ممّا يتعلّق بالتاريخ فقط[٢٨١].

لكنْ يجب التنبيه إلى أنّ الشيخين ربّما يُخرجان الحديثَ من طرقٍ مَرجوحة للتنبيه على أنّها لا تُخِلّ بصحّة الحديث ولا تَجعله مضطرباً، ولهما طرق في الإشارة لذلك، وحديثُ شَريكٍ هذا منها.

وقد جاءت أمثلةٌ لهذا المسلك من تصرُّفات الذهبي وابن كثير وابن القيم ممّن اعتنَوْا بالتاريخ والسيرة النبوية، نَقدوا فيها بعض المتون لمخالفتها بعضَ الحقائق التاريخية، وإن كانت قليلةً فيما أعلم[٢٨٢].

٧ ـ مخالفة المحسوس والمُشاهَد

الكلام في هذا كالكلام في مخالفة العقل سواءً عند المحدّثين، وقد قال ابن حجر بعد أن ذكر أنّ من علامات وضع الحديث: مخالفة العقل، قال: «ويلتحق به ما يدفعه الحسّ والمشاهدة» وتَبِعَه غيرُه[٢٨٣]. ولا نكاد نجد لهذا مثالاً، وحتّى ابن حجر ومتابِعوه لم يذكروا له مثالاً، لكن ابن القيم ذكر من علامات الوضع: تكذيب الحسّ له، وساق أمثلة مكذوبة لا يسلم منها إسناد، باستثناء حديث «إذا عطس الرجل عند الحديث فهو دليل صدقه»[٢٨٤]،

---

(٢٨١) ابن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ج ١٣، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦، ويجب التنبيه هنا إلى أنّ مَن كَتَب **نحو تفعيل قواعد نقد المتن** نَقل ص١٥١ عن ابن حجر أنّه نَقل عن الخطابي كلاماً مستشنَعاً في حديث البخاري هذا، والكلامُ المزعوم لا وجود له في **فتح الباري** بالنصّ الذي زَعم أنّه فيه، فضلاً عن أنّ من عادته ألّا يُكمل النقل من المصادر فيقف عند (ولا تقربوا الصلاة)؛ لأنّه يتعمّد الإثارة والتشغيب!!.

(٢٨٢) انظر لذلك: عبد الرحمن السنيدي، «مراجعات ابن كثير ونقده لمتون مرويات السيرة النبوية في كتابه «البداية والنهاية»،» **عالم الكتب** (الرياض)، العددان ٥ ـ ٦ (٢٠٠٣)، ص ٣٨٣ ـ ٤٠٥، وخيري محمود، «منهج الحافظ ابن كثير في نقد المرويات من خلال تفسيره للقرآن»، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٩٧)، ص ١٢٨. وإن كان عليهما انتقادات في المبالغة والتعميم أحياناً، وبناء القاعدة على مثال أو مثالين، أو من التمثيل بقول لا بحديث!. فالأمثلة المأتيّ بها تفيد أنّه كان ثمّة نظرات لابن كثير، ولكن ليست بذاك القدر الواسع.

(٢٨٣) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٦١؛ والسخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٢٦٩؛ والسيوطي، **تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي**، ج ١، ص ٢٧٦، ومحمد بن إسماعيل الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٩٦.

(٢٨٤) الحديث رواه: الطبراني، **المعجم الأوسط**، ج ٦، ص ٣١٦، رقم ٦٥٠٩؛ وأحمد بن =

فقال فيه: «وهذا ـ وإن صحح بعض الناس سندَه[٢٨٥] ـ فالحسُّ يشهد بوضعه؛ لأنّا نشاهد العطاس والكذبُ يعمل عمله!. ولو عَطَس مئة ألف رجل عند حديث يُروى عن النبي (ﷺ) لم يُحكَم بصحّته بالعطاس، ولو عطسوا عند شهادة زُور لم تصدّق»[٢٨٦]. وهذا الذي ذكره ابن القيم لو استعمل النقّاد في إعلاله تكذيبَ الحسّ لما صحّحه بعضهم، بل لقد رُوي حديث «أكذب الناس الصبّاغون والصوّاغون»[٢٨٧]، ولا نجد سوى ابن القيم أعلّه بتكذيب الحسّ له، فقال: «والحسّ يردّ هذا الحديث»، في حين نرى الأئمّة النقّاد أعلّوه من جهة الإسناد بأنّ فيه راوياً ضعيفاً وآخر كذّاباً وأنّ إسناده مضطرب، ولذا أورده ابن الجوزي في **العلل المتناهية** وقال: لا يصحّ[٢٨٨]، وكان حقّه

= علي بن المثنى، **مسند أبي يعلى**، تحقيق حسين أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤)، ج ١١، ص ٢٣٤، رقم ٦٣٥٢؛ والبيهقي، **شُعَب الإيمان**، ج ٧، ص ٣٣، رقم ٩٣٦٥، وابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، رقم ١٥٠٢، كلّهم من طريق بَقِيَّة بن الوليد، عن معاوية بن يحيى، عن أبي الزِّناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة مرفوعاً: «مَن حدَّث حديثاً فعطس عنده فهو حقّ». قال الطبراني: «لم يَرْوِ هذا الحديثَ عن أبي الزناد إلا معاويةُ بن يحيى، تَفَرّد به بَقِيَّة، ولا يُرْوَى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلّا بهذا الإسناد». وقال ابن الجوزي: «هذا حديث باطلٌ تَفَرَّد به معاوية بن يحيى، ويُكنى أبا مطيع. قال يحيى بن معين: هو هالك، ليس بشيء». وقد صرّح بَقِيَّة بالتحديث عند الطبراني.

ورواه الطبراني في: **المعجم الأوسط**، ج ٣، ص ٣٤٦، رقم ٣٣٦٠، عن عمارة بن زَاذَان، عن ثابت، عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أصدق الحديث ما عُطِس عنده». قال الهيثمي في **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج ٨، ص ١١٤: «رواه الطبراني في **الأوسط** عن شيخه جعفر بن محمد بن ماجد ولم أعرفه، وعمارة بن زاذان وثّقه أبو زُرْعة وجماعة، وفيه ضعف، وبقية رجاله ثقات». فهذا ـ كما ترى ـ مسلك النقاد في إعلال هذا الحديث وأمثاله. وانظر أيضاً: السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٢٨٥) قال النووي ـ في هذا الحديث ـ في فتاويه: «رواه أبو يعلى الموصلي في **مسنده** بإسناد جيد حسنٍ. . . وكلُّ رجال إسناده ثقات متقنون، إلّا بَقِيَّة بن الوليد فمُختَلَفٌ فيه، وأكثر الحفّاظ والأئمّة يَحتجّون بروايته عن الشاميّين، وهو يَروي هذا الحديث عن معاوية بن يحيى الشامي». انظر: ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، **الأحاديث والآثار التي حكم عليها الإمام النووي في كتبه** (الرياض: دار أطلس، ١٩٩٩)، حديث رقم ١٦٦٧، وانظر: أبو الحسن علي بن محمد بن عراق، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة**، حققه وراجع أصوله وعلق عليه عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٢٨٦) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، حققه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٠)، ص ٥١.

(٢٨٧) رواه ابن ماجه في **سننه**، كتاب التجارات، باب: الصناعات، ج ٢، ص ٧٢٨، رقم ٢١٥٢، وأحمد، في **مسنده**، ج ٢، ص ٢٩٢ ومواضع.

(٢٨٨) انظر: ابن قيم الجوزية، المرجع نفسه، ص ٥٢ مع التعليق عليه، وابن الجوزي، =

أن يورده في الموضوعات لو مشى على علّة تكذيب الحسّ له.

وبهذا تَقَرّر أنّ الإعلال بتكذيب الحسّ ليس من صناعة المحدّثين، حتّى قال أحد الباحثين: «هذه الصورة من التعليل معدومة في أحاديث الثقات، ولا يؤخَذ على ثقة أنّه روى ما يخالف المحسوس، ولكن قد تشتبه بعض النصوص على قومٍ يحسبونها تخالف الواقع المشاهد، وإنّما أُتُوا من قِبَل أفهامهم أو أهوائهمٍ، والدليل على خطئهم وجود المخالف لهم فيما يدّعونه، وما يخالف المحسوس على سبيل اليقين لا يماري فيه أحد»(٢٨٩).

إنّما مسلك المحدّث أن يلجأ إلى التأويل بوجه مقبول أو محتَمَل فيما يُشكِل ظاهرُه، كما وقع لابن كثير في حديث أبي هريرة أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «سيحان وجيحان والفرات والنيل كلٌّ من أنهار الجنّة»(٢٩٠).

قال ابن كثير: «وكأنّ المراد ـ والله أعلم ـ من هذا أنّ هذه الأنهار تُشْبه أنهار الجنة في صفائها وعذوبتها وجَرَيانها، ومن جنس تلك في هذه الصفات ونحوها، كما قال في الحديث الآخر الذي رواه الترمذي وصحّحه... عن أبي هريرة: أنّ رسول الله (ﷺ) قال: العجوة من الجنّة، وفيها شفاء من السُّمّ. أي تُشبه ثَمَر الجنّة، لا أنّها مُجتَنَاة من الجنّة؛ فإنّ الحسّ يَشهد بخلاف ذلك، فتَعَيّن أنّ المراد غيرُه، وكذا قوله (ﷺ): الحمّى من فَيح جهنّم فأَبردوها بالماء، وكذا قوله: إذا اشتدّ الحمّى فأبردوها بالماء؛ فإنّ شدّة الحرّ من فيح جهنّم. وهكذا هذه الأنهار أصل مَنبعها مُشاهَدٌ من الأرض»(٢٩١).

= **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ج ٢، ص ٦٠٤ ـ ٦٠٥.

(٢٨٩) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٠٥ ـ ٧٠٦. وذكر مثالين موهومين لذلك: حديث البخاري (رقم ٤١٦٣ و٦٦٨٦) «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وحديث البخاري (رقم ٣٠٢٧) و**مسلم** (رقم ١٥٩) في ذهاب الشمس حين الغروب، وأنّها «تذهب حتّى تسجد تحت العرش»، وتَأَوَّلهما. وانظر فهم العلماء له في: النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج ٢، ص ١٩٥، وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٨، ص ٥٤١.

(٢٩٠) **صحيح مسلم**، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب: ما في الدنيا من أنهار الجنّة، ج ٤، ص ٢١٨٣، رقم ٢٨٣٩.

(٢٩١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١، ص ٢٦. وحديث العجوة رواه الترمذي، **في سننه**، الطب، باب ما جاء في الكمأة والعجوة، ج ٤، ص ٤٠٠، رقم ٢٠٦٦، وابن ماجه **في سننه**، ج ٢، ص ١١٤٣، رقم ٣٤٥٥. وحديث الحمّى: رواه: البخاري **في صحيحه**، بدء الخلق، باب: صفة النار، ج ٣، ص ١١٩٠، رقم ٣٠٨٨، ومسلم **في صحيحه**، السلام، باب: لكل داء دواء، ج ٤، =

٨ ـ مخالفة رأي الراوي ومذهبِهِ

هذه مسألة متداولة في كتب الأصول ـ على خلافٍ وتفصيلٍ ـ ، وهي كذلك طريقٌ جرى عليها كبار نُقّاد الحديث في إعلال الحديث بها لجهة المتن، والحكمِ على الراوي بالوهم إن كان من الثقات، وبالضعف إن كان ممّن دُونَهم، ولهذا نجد الحافظ ابن رجب قرّرها قاعدةً في العلل فقال: «قاعدة في تضعيف حديث الراوي إذا رَوَى ما يخالف رأيَه».

لكن يجب التنبيه هنا إلى أنّ كلام الأصوليّين وكلام المحدّثين لا يَردان على محلّ واحدٍ كما قد يُتوهّم، ومَن بَحَثَ الخلافَ لم يُحَرِّر هذا[٢٩٢]، فكلام الأصوليّ واردٌ في سبيل الاحتجاج والعمل، والخلاف واقعٌ في تعارض رأيه وروايته، وأيّهما يُقَدَّم في الاحتجاج؟. وليس كذلك عمل النقّاد المحدّثين، فهم إنّما يبحثون في مجال الثبوت، ويفترضون ـ أساساً ـ مسلَّمة مُفادُها: أنّ الصحابي يُنَزّه عن مخالفة حديث النبي (ﷺ)، وبناءً عليه: فكيف يصحّ إنكاره لمسألة قد روى فيها حديثاً؟! فيُعلّون الرواية بالمعروف من رأيه، وأنّه لا يَثبُت عنه؛ إذ لو ثَبَت عنه من روايته لَذَهب إليه. وبهذا افترق نظر الأصولي والمحدّث في المسألة. فليُحَرَّرْ على هذا النحو.

قال ابن رجب: «قد ضعّف الإمام أحمد وأكثرُ الحفّاظ أحاديثَ كثيرةً بمثل هذا. فمنها: أحاديث أبي هريرة عن النبي (ﷺ) في المسح على الخُفّين، ضعّفها أحمد ومسلم وغير واحد، وقالوا: أبو هريرة يُنكر المسح على الخُفّين، فلا يصحّ له فيه رواية»[٢٩٣].

وقال الإمام مسلم: «حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا زيد بن حباب، ثنا عمر بن عبد الله بن أبي خَثعم، حدّثني يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، أنّ رجلاً قال: يا رسول الله ما الطهور بالخُفين؟ قال: (للمقيم يوم وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليهنّ)[٢٩٤].

= ص ١٧٣١، رقم ٢٢٠٩. وقد أورد خيري محمود في رسالته للماجستير، «منهج الحافظ ابن كثير في نقد المرويات من خلال تفسيره للقرآن،» ص ٤٣٨ هذا المثال لما أسماه «معيار ردّ المروي إذا خالف ما يشهد به الحسّ»!. ولا يخفى أنّ ابن كثير لم يردّ المرويّ بل أوّله.

(٢٩٢) انظر مثلاً لذلك: أحمد بت امحمد معبوط، **الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧)، ص ٤٦٩.

(٢٩٣) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٧٩٦ ـ ٧٩٧.

(٢٩٤) هذا الحديث الذي يَرويه الإمام مسلم في كتابه **التمييز**، ص ٢٠٨: رواه ابن ماجه، =

هذه الرواية في المسح عن أبي هريرة ليست بمحفوظة؛ وذلك أنّ أبا هريرة لم يحفظ المسح عن النبي (ﷺ)؛ لثبوت الرواية عنه بإنكارِه المسحَ على الخُفّين.

وسنذكر ذلك عنه إن شاء الله.

حدّثنا محمّد بن المُثنّى، ثنا محمّد [بن جعفر غُندَرٌ]، ثنا شُعبة، عن يزيدَ بن زاذِي[295] قال: سمعت أبا زُرعة [عمرو بن جرير] قال: سألت أبا هريرة عن المسح على الخُفّين؟ قال: فدخل أبو هريرة دارَ مَرْوان بن الحَكَم، فبال ثمّ دعا بماءٍ فتوضأ، وخلع خُفَّيه، وقال: ما أَمَرنا الله أن نمسح على جلود البقر والغنم.

فقد صحّ برواية أبي زُرْعة، وأبي رَزِين عن أبي هريرة إنكارُه المسحَ على الخُفّين. ولو كان قد حَفِظ المسحَ عن النبي (ﷺ) كان أجدرَ الناس وأولاهم للزومه والتديّن به. فلمّا أنكره الذي في الخبر من قوله: ما أمرنا الله أن نمسح على جلود البقر والغنم. والقولِ الآخر: ما أُبالي على ظهرِ حمارٍ مسحت أو على خُفّي[296]، بانَ ذلك أنّه غيرُ حافظٍ المسحَ عن رسول الله (ﷺ). وإنّ مَن أسندَ ذلك عنه عن النبي (ﷺ) واهي الرواية، أخطأ فيه إمّا سهواً أو تَعَمّداً»[297].

وسئل الدارقطني عن أحاديثَ رُويت عن أبي هريرة (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) في المسح على الخُفّين ـ ذكَرَها ـ فأعلّها من جهة الرواة ثمّ قال: «وقال أحمد بن حنبل: هذا حديث منكر، وكلُّها باطلة، ولا يصحّ عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ) في المسح»[298].

وقد سبق الشافعيُّ إلى إثبات الخلاف بين الصحابة في المسح، فقال:

= في **سننه**، الطهارة، ج ١، ص ١٨٤، رقم ٥٥٥، ولم أجده في **مصنف ابن أبي شيبة**، إلّا عن أبي زُرْعة عن أبي هريرة، ج ١، ص ١٧٩ و١٨٣ (طبعة الدار السلفية بتصحيح عبد الخالق الأفغاني)، وج ١، ص ٣٢٧ و٣٣٤ (طبعة مكتبة الرشد)، فلم أفهم عزوَ محقّق كتاب **التمييز** هذا الحديثَ بهذا الإسناد إلى **المصنّف** لابن أبي شيبة!.

(٢٩٥) في الأصل: زاذان. وقد نبّه إليه عبد الله الجديع في **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٥٥.

(٢٩٦) ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج ١، ص ٣٣٩ (طبعة دار الرشد)، من طريق أبي رَزِين عن أبي هريرة (رضي الله عنه).

(٢٩٧) مسلم بن الحجاج، **كتاب التمييز**، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٢٩٨) الدارقطني، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، ج ٨، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٦.

«ومسحَ رسول الله (ﷺ) على الخُفّين، فأنكر المسحَ عليٌّ بن أبي طالب وعائشة وابن عباس وأبو هريرة، وهؤلاء أهلُ علمٍ بالنبي (ﷺ). ومسحَ عمرُ وسعد وابن عمر وأنس بن مالك، وهؤلاء أهل علمٍ به. والناس مختلفون في هذه الأشياء، وفي كلّ واحد منها كتاب، أو كتاب وسنّة»[٢٩٩].

وقريب من هذا الباب: حديث أنس بن سيرين قال: كانت أمّ ولد لآل أنس بن مالك قد استُحيضت، فأمروني أن أسأل ابن عباس، فسألته فقال: إذا رأت الدم البحراني أمسكت عن الصلاة[٣٠٠]. قال أبو زُرعة: «فسمعت أحمد بن حنبل يحتجّ بهذه القصة، ويردّ بها ما رُوي عن أنس بن مالك: أنّ الحيضَ عشر، ممّا رواه الجلد بن أيوب[٣٠١]، وقال: لو كان هذا عن أنس بن مالك لم يُؤمر أنس بن سيرين أن يسأل ابن عباس.

قال أبو زُرْعة: قلت لأبي عبد الله، أحمد بن حنبل: فحديث معاوية بن قُرَّة عن أنس في الحيض، صحيح؟ فلم يره صحيحاً؛ إذ ردّوا المسألة إلى ابن سيرين يسأل لهم ابن عباس، كذا قال لي، ولم يدفع لقاء ابن سيرين ابن عباس، ومسألته»[٣٠٢].

وثمة أمثلة أخرى عديدة، بعضها لا يَسلم من الانتقاد[٣٠٣].

---

(٢٩٩) الشافعي، **كتاب الأم**، ج ٨، ص ٧٦٠ ـ ٧٦١. اختلف القولُ في المسح على الخفين: فههنا صحَّح مسلمٌ روايةَ أبي زُرعة وأبي رَزين إنكارَ المَسْح عن أبي هريرة، وقال أحمد: لا يَصِحّ عن أبي هريرة عن النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ في المسح، وأثبت الشافعيُّ اختلاف الصحابة في المسح صراحةً وبعبارة قوية. ومقابل ذلك، نقل ابن المنذر عن عبد الله بن المبارك قال: «ليس في المسح على الخفين عن الصحابة اختلافٌ؛ لأن كلَّ من رُوي عنه منهم إنكارُه فقد رُوي عنه إثباتُه»، كما نقله ابن حجر العسقلاني، في **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١، ص ٣٠٥، ونَفَى ابنُ عبد البر في **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ج ١١، ص ١٣٨، ثبوتَ الإنكار عن أبي هريرة.

(٣٠٠) الحديث رواه أبو داود، في **سننه**، باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، ج ١، ص ١٢٥، رقم ٢٨٦، أما القصة فرواها ابن أبي شيبة، في **المصنف**، ج ١، ص ١٢٠ (طبعة مكتبة الرشد)، وأبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، في **سننه**، حقق نصه وخرج أحاديثه وفهرسه فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، باب في غسل المستحاضة، ج ١، ص ٢٢٤ رقم ٨٠٠.

(٣٠١) رواه عبد الرزاق في **المصنف**، ج ١، ص ٢٩٩، رقم ١١٥٠، والدارمي في **سننه**، ج ١، ص ٢٣٠، رقم ٨٣٤.

(٣٠٢) أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، ص ٣٥٩، الأرقام ٢٠٩٣ ـ ٢٠٩٥.

(٣٠٣) انظرها في: ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٧٩٦ ـ ٨٠١، مع تعليق شيخنا د. عتر عليه.

وفي ختام هذا المسلك من مسالك التعليل عند النقّاد، يَحسن إجمالُ نَظَر المحدّث في الجملة، ليُفهَم وجهُ نفيِ كون مخالفة القرآن والعقل والمحسوس من مسالك التعليل عند النَّقَدَة، وليُفهَم وجهُ تضييقِهم في الإعلال بمخالفة الحديث للسنّة.

ففي **المسألة الأولى**: وهي نَفْي كَوْن العرض على القواعد من مسلك المحدّث: ساق ابن حجر حديثاً من مسند أحمد، نصُّه: «مَن احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى»[٣٠٤]، وذكر أنّ ابن الجوزي قال بوضعه وصحّحه الحاكم والضياء المقدسي، وأنّ للمتن شواهد تدلّ على صحّته، ثمّ قال: «فإن قيل: إنّما حكم عليه بالوضع نظراً **إلى** لفظ المتن وكون ظاهره مخالفاً للقواعد. قلنا: **ليست هذه وظيفة المحدّث**. وعلى التَّنَزُّل: فالجواب عنه أنّه من جملة الأحاديث التي سيقت في معنى الزجر الشديد والتغليظ. ولفظ البراءة وإن كان مستشكلاً فقد صحّت بمثله أحاديث أخر»[٣٠٥].

وفي **المسألة الثانية**: وهي أنّ وجه التضييق في الإعلال بمعارضة الحديث للسنّة ـ عند المحدّث ـ : أنّ المُقَدَّم عنده صَوْنُ الرواة الثقات عن الخطأ والتهمة ما أمكن، فإذا أَمكنَ الجمعُ بين الحديثين بوجهٍ مقبولٍ اندفع التعارض وحُمِلا على القبول. ولهذا رَأَيْنا ابنَ حجر ـ حين عَرَضَ للأحاديث التسعة التي قيل بِوَضْعها في مسند أحمد ـ قال: «وفي الجملة لا يَتَأتى الحكمُ على جميعِها بالوضع»، ثمّ ساق حديثين ادُّعِيَ فيهما التعارضُ، وبيَّن أنّ الجمع ممكن ثمّ قال: «فلا تَعَارضَ ولا وَضع، ولو فَتَح الناسُ هذا البابَ لِرَدّ الأحاديث لادُّعِي في كثيرٍ من أحاديث **الصحيحين** البطلانُ، ولكنْ يأبى الله

---

(٣٠٤) رواه الحاكم النيسابوري في: **المستدرك على الصحيحين**، ج ٢، ص ١٤، رقم ٢١٦٥، وتَعَقَّبه الذهبيّ فقال: «عمرو بن الحصين العقيلي تَرَكوه وأصبغ بن زيد الجُهَني فيه لين»، ونحوه فعل الحافظ ابن حجر العسقلاني في: **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ورواه أحمد في: **المسند**، ج ٢، ص ٣٣، رقم ٤٨٨٠، وأبو يعلى، في **مسنده**، ج ١٠، ص ١١٥، رقم ٥٧٤٦، وابن أبي شيبة، في **المصنف**، ج ٤، ص ٣٠٢، رقم ٢٠٣٩٦، وفي إسنادهم جميعاً: أصبغ بن زيد، قال ابن حجر العسقلاني، في **تقريب التهذيب**، ص ١١٣: «صدوق يُغرِب».

(٣٠٥) شهاب الدين أحمد بن **علي** بن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، تحقيق ربيع بن هادي المدخلي (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٤٥٤، وقد أنكر المحقّق على ابن حجر هذا الكلامَ، قائلاً: «كيف لا يكون هذا وظيفة المحدّث وقد وضعوا قواعد لنقد الحديث»، وساقَ علامات الوضع التي ذكرها ابن حجر نفسه في علامات الوضع. فتأمّل!!.

تعالى ذلك والمؤمنون»[٣٠٦]. وذلك سدّاً للباب على مَن ليس أهلاً لهذا المقام، وتحذيراً ممّا وقع من بعض الأعلام من تَسَرُّع.

رابعاً: التعليل بالاختلاف

١ ـ معناه ووقوعه

قال أبو داود: «والاختلاف عندنا ما تفرّد قومٌ على شيءٍ، وقومٌ على شيء»[٣٠٧].

فالاختلاف على الراوي أعمّ من الاختلاف على المتن فقط، لكن بحثنا لا يتشاغل بالإسناد، كما أنّه ليس كل اختلاف قادحاً؛ فبعض الاختلاف لا يقدح[٣٠٨]، لكن شرطَنا هنا الاختلاف القادح من جهة المتن فقط، وهو المعبَّر عنه بالاضطراب في المتن.

فالاضطراب: اختلافٌ استوت وجوهه، وتعذّر الجمع بينها على قواعد المحدّثين؛ هذا شرْطه[٣٠٩].

والاضطراب «يقع في الإسناد غالباً، وقد يقع في المتن، لكن قلّ أنْ يَحكم المحدّث على الحديث باضطرابٍ بالنسبة إلى اختلافٍ في المتن دون الإسناد» كما قال الحافظ ابن حجر. وعلّق عليه شيخنا د. نور الدين عتر فقال: «والاضطراب في المتن قليل جدّاً؛ لِسَعة أوجه الجمع والترجيح بين المتون»[٣١٠].

---

(٣٠٦) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٥٢ ـ ٤٧٠.

(٣٠٧) جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ترجمة الزهري، ج ٢٦، ص ٤٣١، وتتمة كلام أبي داود: «أسندَ الزهري أكثرَ من ألف حديثٍ عن الثقات، وحديث الزهريّ ـ كلّه ـ ألفا حديثٍ ومئتا حديثٍ، النصف منها مسندٌ وقدر مئتين عن الثقات، وأما ما اختلفوا عليه فلا يكون خمسين حديثاً، والاختلاف. . .».

(٣٠٨) انظر صور الاختلاف غير القادح في: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧١٢ ـ ٧١٦، وانظر أمثلة للاختلاف غير القادح في: السيوطي، **تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي**، ج ١، ص ٦٦.

(٣٠٩) انظر: ابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص ٩٤، وابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٧٥٢.

(٣١٠) ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ص ٩٥ ـ ٩٦ مع التعليق عليها.

لكن التعليل بالاختلاف ـ وهو أعمّ من الاضطراب ـ كثير في المتون، قال ابن حجر: «وأمّا الاختلاف الذي يقع في المتن فقد أعلّ به المحدّثون والفقهاء كثيراً من الأحاديث، كما تقدّم لشيخنا [العراقي] عن ابن عبد البرّ في حديث البسملة(٣١١)، وكما تقدّم في نوع المنكر في حديث ابن جريج في وضع الخاتم(٣١٢)، وكما رُوي عن أحمد في ردّه حديثَ رافع بن خَديج في النهي عن المخابرة للاضطراب. وأمثلة ذلك كثيرة»(٣١٣).

٢ ـ أمثلته

وحديث رافع مثال جيد على مضطرب المتن، فمن ألفاظه: «مَنْ كانت له أرضٌ فليَزْرعها أو فليُزرِعها أخاه ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمّى»(٣١٤)، ومنها: «قال حنظلة بن قيس: سألت رافع بن خديج عن كِرَاء الأرض بالذهب والورِق فقال: لا بأس بها؛ إنّما كان الناس يؤاجرون على عهد رسول الله (ﷺ) على المَاذِيَانات وأَقْبَال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا ويهلك هذا، ولم يكن للناس كراء إلّا هذا، فلذلك زجر عنه فأمّا شيء مضمون معلوم فلا بأس به»(٣١٥).

قال ابن قدامة: «أحاديثُ رافعٍ مضطربةٌ جدّاً، مختلفةٌ اختلافاً كثيراً

(٣١١) يعني حديث أنس: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم. قال فيه ابن عبد البرّ: مضطرب المتن. انظر: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٧٥٢.

(٣١٢) تقدم التمثيل بهذا الحديث في أمثلة المنكر ممّا تفرّد به راويه وخالف في متنه، وذكره ابن حجر في: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٧٦.

(٣١٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٧٩٠، وانظر بداية الكلام في ج ٢، ص ٧٧٧ لتعلم أنه وارد على مطلق التعليل بالاختلاف، وليس في خصوص الاضطراب. وقد أفاد المصنف أنه لخص كلامه في التعليل من كلام الحافظ العلائيّ، وإن كان حصل تداخل في النص بحيث يصعب التفريق بين كلام ابن حجر وكلام العلائي.

(٣١٤) **سنن أبي داود**، البيوع، باب: في التشديد في ذلك، ج ٢، ص ٢٨٠، رقم ٣٣٩٥، والنسائي، **السنن**، باب: ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض بالثلث والربع، واختلاف ألفاظ الناقلين للخبر، ج ٧، ص ٤٢، رقم ٣٨٩٧.

(٣١٥) **صحيح مسلم**، كتاب البيوع، باب: كراء الأرض بالذهب والورق، ج ٣، ص ١١٨١، رقم ١٥٤٧؛ **و سنن أبي داود**، كتاب البيوع، باب: في المزارعة، ج ٢، ص ٢٧٨، رقم ٣٣٩٢، والنسائي، **السنن**، باب: ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض بالثلث والربع، واختلاف ألفاظ الناقلين للخبر، ج ٧، ص ٤٣، رقم ٣٨٩٩. والماذِيَانات: لفظة مُعَرَّبة معناها: مسايل المياه، وأَقبال: أوائلها ورؤوسها، والجداول: جمع جدول، وهو النهر الصغير كالساقية.

يُوجِب تَرْكَ العمل بها لو انفردت، . . . قال الإمام أحمد: حديثُ رافعٍ ألوانٌ. وقال أيضاً: حديث رافعٍ ضروبٌ. وقال ابن المنذر: قد جاءت الأخبار عن رافعٍ بِعِلَلٍ تَدُلّ على أنّ النهي كان لذلك. منها الذي ذكرناه، ومنها خمسٌ أخرى، وقد أنكرَه فقيهان من فقهاء الصحابة: زيد بن ثابت وابن عباس؛ قال زيد بن ثابت: أنا أعلم بذلك منه، وإنّما سَمِع النبيُّ (ﷺ) رجلين قد اقتتلا فقال: إنْ كان هذا شأنَكم فلا تُكْرُوا المَزَارع. رواه **أبو داود** والأثرم، وروى **البخاريُّ** عن عمرو بن دينار قال: قلت لطاوس: لو تركتَ المُخَابرة[٣١٦] فإنّهم يَزعمون أنّ النبي (ﷺ) نهى عنها. قال: إنّ أَعلَمهم - يعني ابنَ عباس - أخبرني أنّ النبي (ﷺ) لم يَنْهَ عنها، ولكن قال: أنْ يَمنح أحدكم أخاه خيرٌ له من أن يأخذَ عليها خَرَاجاً معلوماً.

ثمّ إنّ أحاديث رافعٍ: منها ما يخالف الإجماعَ، وهو النهي عن كِرَاء المَزَارع على الإطلاق، ومنها ما لا يُختَلف في فساده كما قد بيّنا، وتارة يُحَدّث عن بعض عُمومته، وتارةً عن سماعِهِ، وتارةً عن ظَهِير بن رافع.

وإذا كانت أخبارُ رافعٍ هكذا: وَجَب اطِّراحُها واستعمالُ الأخبار الواردة في خيبرَ؛ الجارية مَجرى التواتر، التي لا اختلاف فيها، وبها عَمِل الخلفاء الراشدون وغيرُهم، فلا معنى لِتَرْكها بمثل هذه الأحاديث الواهية»[٣١٧].

ومن أمثلته كذلك: ما نَقَلَه أبو داود السِّجستاني قال: سمعت أحمد بن محمد بن حنبل يقول: «اختلف شعبة وسعيد وهشام في حديث أنس: (كان أصحاب النبي (ﷺ) تَخفِق رؤوسهم ثمّ يصلّون ولا يتوضؤون)، في اللفظ، وكلّهم ثقات».

وساق أبو داود ألفاظهم، فلفظ شعبة عن قتادة عن أنس: (ينامون ثم يقومون فيصلّون ولا يتوضؤون على عهد النبي (ﷺ))، ولفظ سعيد بن أبي

---

(٣١٦) المُخَابرةُ: المُزارَعة، واشتقاقها من الخَبَار وهي الأرض اللينة، وقيل: من معاملة أهل خيبر. وجاء بيان معناها في بعض روايات الحديث عند أبي داود: «أن يأخذ الأرضَ بنصفٍ أو ثلث أو ربع»، أي يزرعها مقابل ذلك.

(٣١٧) موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، **المغني**، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط ٣ (الرياض: عالم الكتب، ١٩٩٧)، ج ٧، ص ٥٥٨ - ٥٥٩، قال شيخنا د. عتر: «في هذا القول نظر، وقد جمع العلماء بين روايات رافع جمعاً معقولاً».

عَروبة عنه: (يضعون جنوبهم فينامون، فمنهم من يتوضأ، ومنهم من لا يتوضأ)، ولفظ هشام الدَّستَوائي عنه: (ينتظرون العشاء الآخرة حتّى تخفق رؤوسهم، ثمّ يصلّون ولا يتوضؤون)[318].

فأعلّ أحمد بالاختلاف، ولم يُرجّح؛ لثقة الرواة وتقارب درجاتهم في الحفظ[319].

٣ ـ أقسام الاختلاف في المتن وتَكَلُّف الجمع

وقد غلب على المحدّثين ـ خصوصاً المتأخّرين منهم ـ الميلُ إلى الجمع بين أوجه الاختلاف في الحديث، وبابُ التأويل واسع، ولذلك نجد السخاوي حين تحدّث عن أمثلة الاضطراب في المتن قال: «وقلّ أن يوجد مثال سالمٌ له، كحديث نفي البسملة حيث زال الاضطراب عنه بالجمع

---

(٣١٨) رواه: مسلم في **صحيحه**، كتاب الحيض، باب: الدليل على أنّ نوم الجالس لا ينقض الوضوء، ج ١، ص ٢٨٤، رقم ٣٧٦، وأحمد، في **مسنده**، ج ٣، ص ٢٧٧، وأبو يعلى، في **مسنده**، ج ٦، ص ١٧، رقم ٣٢٤٠، من حديث شعبة عن قتادة بلفظ «كان أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ينامون ثمّ يُصَلّون ولا يتوضؤون».

ولفظ شعبة (ينامون ثمّ يقومون فيصلّون. . .) رواه الترمذي، في **سننه**، كتاب أبواب الطهارة، باب: ما جاء في الوضوء من النوم، ج ١، ص ١١٣، رقم ٧٨، دون قوله: (على عهد النبي صلى الله عليه وسلم)، ورواه البيهقي في **السنن الكبرى**، ج ١، ص ١٢٠، رقم ٥٨٦ تامّاً.

ورواه ابن أبي شيبة، في **المصنف**، ج ١، ص ١٢٣، رقم ١٣٩٨ من حديث هشام عن قتادة بلفظ: «كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يخفقون برؤوسهم ينتظرون صلاة العشاء، ثمّ يقومون فيصلّون ولا يتوضؤون».

ولفظ هشام الدَّستَوائي: (ينتظرون العشاء الآخرة. . .) رواه أبو داود، في **سننه**، كتاب الطهارة، باب: في الوضوء من النوم، ج ١، ص ١٠٠، رقم ٢٠٠، والبيهقي، المرجع نفسه، ج ١، ص ١١٩، رقم ٥٨٥.

ورواه الدارقطني، في **سننه**، باب: ما روي في النوم قاعداً لا ينقض الوضوء، ج ١، ص ١٣٠، رقم ٢، والبيهقي أيضاً في **السنن الكبرى**، ج ١، ص ١٢٠، رقم ٥٨٧ من حديث معمر عن قتادة عن أنس قال: «لقد رأيت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوقَظون للصلاة حتّى إنّي لأسمع لأحدهم غَطيطاً، ثمّ يقومون فيصلّون ولا يتوضؤون».

قال أبو داود: «وزاد فيه شعبة عن قتادة قال: كنّا نخفق على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. قال أبو داود: ورواه ابن أبي عَروبة عن قتادة بلفظ آخر».

(٣١٩) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تقديم محمد رشيد رضا (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٣١٧، وانظر من ذلك الإعلال: باب نواقض الوضوء، من: عتر، **إعلام الأنام شرح بلوغ المرام**.

المتقدّم في النوع قبله، وحديث ابن جُريج في وضع الخاتم حيث زال بما تقدّم في المنكر، وحديث فاطمة: (إنّ في المال لَحقّاً سوى الزكاة) الذي ذكره الشارح حيث زال بإمكان سماعها للّفظين، وحَمْل المثبِت على التطوُّع والنافي على الواجِب، . . . هذا مع ضعفه بغير الاضطراب»[٣٢٠].

وهذا مبالغة في التأويل وإسراف في الجمع، ففي بعض الحالات تتباعد الألفاظ والمخرَج واحدٌ لا يُعقل معه أن يُعَبّر النبي (ﷺ) بكلّ هذه الألفاظ المختلفة حتّى نلجأ إلى الجمع بينها بدافع صون الرواة عن الخطأ.

والتحقيق أنّ الاختلاف الواقع في المتن على ثلاثة أقسام ذكرها ابن حجر وهي:

الأول: أن تختلف مخارج الحديث وتتباعد ألفاظه، أو أن يكون سياق الحديث في حكايةٍ واقعةٍ يظهر تعدُّدها، والحكمُ هنا أنّه يتعيّن القول بالتعدّد بأن يُجعلا حديثين أو أحاديث.

الثاني: أن تتباعد الألفاظ والمخرج واحدٌ، فيبعد القول بالتعدّد، ويُجمع بينها، ويكون الاختلاف من الرواة في التعبير، والقول بالتعدّد هنا تَعَسُّف.

الثالث: أن تتباعد الألفاظ ويبعد احتمال التعدّد ويبعد أيضاً الجمع بين الروايات، وهذا جعله ابن حجر على قسمين، لكنّه لم يذكر سوى قسم واحد وهو ما لا تتضمّن المخالفةُ بين الروايات اختلافَ حكم شرعي، فلا يقدح ذلك في الحديث، وتُحمل تلك المخالفات على خلل وَقَع لبعض الرواة؛ إذ روَوْا بالمعنى متصرِّفين بما يُخرجه عن أصله[٣٢١]. ومن كلامه هذا يُعلَم القسمُ الثاني ـ وكأنّه سقط من النسخة ـ وهو ما تتضمّن المخالفة اختلاف حكمٍ شرعيّ، فيُلجَأ للترجيح، ويُحمَل المرجوح على أنّه من تصرُّف بعض الرواة.

---

(٣٢٠) السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٢٧٩. وحديث إنّ في المال لحقّاً: رواه الترمذي في **سننه**، الزكاة، باب: ما جاء أنّ في المال لحقّاً سوى الزكاة، ج ٣، ص ٤٨، رقم ٦٥٩ عن فاطمة بنت قيس. قال الترمذي: «هذا حديث إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يُضَعَّف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هذا الحديث قوله، وهذا أصحّ».

(٣٢١) انظر التفصيل والتمثيل في: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٧٩١ ـ ٨٠٨.

لكن لو جئنا إلى أمثلة هذه الأقسام عند ابن حجر وتطبيقاته لها سنجد أنّه أيضاً بالغ في التأويل ووقع في التكلّف أحياناً، وبيانه كالآتي:

أ ـ الجمع بالقول بتعدّد الواقعة

وقد حصر ابن حجر القول بتعدّد الواقعة في أمرين:

الأول: أن تختلف مخارج الحديث وتتباعد ألفاظه فيتعيّن القول بتعدّد الواقعة.

ومثاله: حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) في قصة السهو يوم ذي اليدين، وأنّ النبي (ﷺ) سلّم من ركعتين، ثمّ قام (ﷺ) إلى خشبة في المسجد فاتّكأ عليها فأدركه ذو اليدين بسهوه، فسأل (ﷺ) الصحابة (رضي الله عنهم)، فقالوا: نعم. فصلّى (ﷺ) الركعتين اللتين سها عنهما[٣٢٢].

وحديث عمران بن حصين (رضي الله عنه) أن النبي (ﷺ) صلّى العصر فسلّم من ثلاث، ثمّ دخل (ﷺ) منزله، فجاء الخِرْباق ـ وكان في يديه طول ـ فناداه (ﷺ) فأخبره بصنيعه، فخرج (ﷺ) وهو غضبان، فسأل الناس فأخبروه، فأتمّ (ﷺ) صلاته[٣٢٣].

وحديث معاوية بن حُديج[٣٢٤] (رضي الله عنه) أنّ النبي (ﷺ) صلّى بهم المغرب، فسلّم من ركعتين، ثمّ انصرف، فأدركه طلحة بن عبيد الله (رضي الله عنه)،

---

(٣٢٢) **صحيح البخاري**، كتاب: أبواب المساجد، باب: تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، ج ١، ص ١٨٢، رقم ٤٦٨؛ **وصحيح مسلم**، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: السهو في الصلاة والسجود له، ج ١، ص ٤٠٣، رقم ٥٧٣؛ **وسنن أبي داود**، ج ١، ص ٣٣٠، رقم ١٠٠٨؛ **وسنن الترمذي**، ج ٢، ص ٢٤٧، رقم ٣٩٩، **وسنن النسائي**، كتاب السهو، باب: ما يفعل من سلم من ركعتين، ج ٣، ص ٢٠.

(٣٢٣) **صحيح مسلم**، كتاب المساجد، باب: السهو في الصلاة والسجود له، رقم ١٠١ ـ ١٠٢؛ **وسنن أبي داود**، الصلاة، باب: السهو، رقم ١٠١٨؛ **وسنن النسائي**، ج ٣، ص ٢٢، **وسنن ابن ماجه**، الإقامة، باب فيمن سلم من ثنتين أو ثلاث ساهياً، رقم ١٢١٥. وقد أشار مسلم إلى الراجح بين الحديثين بطريقته في الترتيب ـ كما بيّنه: نور الدين عتر، في: **الإمام الترمذي والموازنة بينه وبين الصحيحين** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ص ١٠٦ ـ ولم يُخرج حديث معاوية بن حُدَيْج، وكأنه يَستضعفه.

(٣٢٤) قال ابن حجر: «معاوية بن حُدَيج ـ بمهملة ثم جيم، مُصَغرٌ ـ الكنديُّ، أبو عبد الرحمن، وأبو نُعيم، صحابي صغير، وقد ذكره يعقوب بن سفيان في التابعين». ابن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، ص ٥٣٧.

فأخبره بصنيعه (ﷺ)، فرجع (ﷺ) فأتمّ الصلاة[٣٢٥].

قال ابن حجر: «فإنّ هذه الأحاديث الثلاثة ليس الواقعةُ واحدةً، بل سياقها يُشعر بتعدّدها، وقد غَلِط بعضهم فجَعَل حديث أبي هريرة وعمران بن حصين (رضي الله عنهما) بقصة واحدة، ورامَ الجمعَ بينهما على وجهٍ من التعسّف الذي يُستَنكر.

وسببه الاعتماد على قول مَنْ قال: إنّ ذا اليدين اسمه: الخِرْباق [بن عمرو]، وعلى تقدير ثبوت أنّه هو، فلا مانع أن يقع ذلك له في واقعتين ولاسيما في حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أنّه (ﷺ) سَلَّم من ركعتين، وفي حديث عمران أنّه (ﷺ) سَلَّم من ثلاث، إلى غير ذلك من الاختلاف المُشعر بكونهما واقعتين.

وكذا حديثُ معاوية بن حُديج ظاهرٌ في أنّه قصة ثالثة؛ لأنّه ذكر أنّ ذلك في المغرب، وأن المُنَبِّهَ على السهو طلحةُ بن عبيد الله (رضي الله عنه)»[٣٢٦].

قلتُ: وحَمْلُ هذا الحديث على أنّه ثلاثُ قصصٍ أو حوادثَ، فيه تَكَلُّف ظاهرٌ؛ فالمفترض من الصحابة أن يكونوا قد عَلِموا في المرّة الأولى حكمَ السهو، وفَهِموا عدمَ السكوت عليه، فينهضوا - جميعاً - لتنبيه النبي (ﷺ) بحيث لا يقوم الرجل نفسه في الحوادث الثلاثة بالتذكير والتنبيه!.

ثمّ إنّ تكرار السهو بهذه الطريقة من النبي (ﷺ) أمر مستبعدٌ ومستَغرَبٌ، فَصَوْنُ النبي (ﷺ) عن تَكرار السهو منه على هذه الصورة خيرٌ من صَوْن الرواة عنه عن الخطأ، ويبدو أنّ الإمام مسلماً مال إلى الترجيح بين الروايات لأجل هذا، والله أعلم.

الأمر الثاني الذي يتعيّن القول فيه بتعدّد الواقعة عند ابن حجر هو أن يكون سياق الحديث في حكايةِ واقعةٍ يَظهر تعدُّدها.

---

(٣٢٥) **سنن أبي داود**، الصلاة، باب إذا صلّى خمساً، رقم ١٠٢٣، و**مسند أحمد**، ج ٦، ص ٤٠١.

(٣٢٦) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٧٩٢، وسبَقه إلى هذا النووي في: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج ٥، ص ٦٩. وقارن كلام ابن حجر في **النكت** بكلام السخاوي، في: **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص٢٨٠ على حديث أبي هريرة، ونَقْلِه عن ابن حجر أنّ الشكّ في تعيين الصلاة التي وَقَع فيها السهو، إنّما وقع من أبي هريرة، وأن مَنْ جمع بأن القصة وقعت مرتين: أَبْعَدَ!.

ومثاله: حديث علي بن رَباح قال: سمعت فَضَالة بنَ عُبيد (رضي الله عنه) يقول: أُتِيَ رسولُ الله (ﷺ) وهو بخيبر بِقِلادة فيها خَرَز وذَهَب، وهي من المَغانم تُباع، فأمر رسولُ الله (ﷺ) بالذهب الذي في القلادة، فنُزِع وَحدَه، ثمّ قال (ﷺ) لهم: «الذهب بالذهب وزناً بوزن»[٣٢٧].

وحديث حَنَش الصنعاني عن فَضَالة (رضي الله عنه) قال:

(١) «اشتريت يوم خيبر قلادة فيها ذهب باثني عشر ديناراً، فيها أكثر من اثني عشر ديناراً، فذكرت ذلك لرسول الله (ﷺ)، فقال (ﷺ): «لا تباع حتى تُفَصَّل».

(٢) وفي لفظ له: «كنّا نبايع يوم خيبر اليهود، الوقية الذهب بالدينارين والثلاثة، فقال (ﷺ): «لا تبيعوا الذهب إلّا وزناً بوزن».

(٣) وفي رواية له: أُتِيَ رسول الله (ﷺ) عام خيبر بقلادة فيها ذهب وخرز ابتاعها رجل بتسعة دنانير أو سبعة، فقال (ﷺ): «لا، حتّى يميز بينه وبينها. . .» الحديث.

(٤) وفي رواية لِحَنَش قال: كنّا مع فَضَالة في غزوةٍ فطارت لي ولأصحابي قلادة بها ذهب وجوهر فأردتُ أن أشتريها، فقال لي فَضَالة (رضي الله عنه): انزع ذهبها فاجعله في كِفَّة، واجعل ذهبك في كِفَّة؛ فإنّي سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «مَنْ كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يأخذَنَّ إلّا مِثلاً بمِثل».

وهذه الروايات كلّها في **صحيح مسلم**[٣٢٨].

فقال البيهقي: «سياق هذه الأحاديث؛ مع عدالة رواتها: تدلّ على أنّها كانت بيوعاً شَهِدها فَضَالة كلّها، والنبي (ﷺ) ينهى عنها، فأدّاها كلّها، وحَنَش الصنعاني أدّاها متفرّقة، والله أعلم»[٣٢٩].

---

(٣٢٧) **صحيح مسلم**، كتاب المساقاة، باب: بيع القلادة فيها خرز وذهب، ج ٣، ص ١٢١٣، رقم ١٥٩١.

(٣٢٨) المرجع نفسه، كتاب المساقاة، باب: بيع القلادة فيها خرز وذهب، ج ٣، ص ١٢١٣، رقم ١٥٩١، ورواها غيره.

(٣٢٩) البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٥، ص ٢٩٣.

وقال ابن حجر: «بل هما حديثان لا أكثر، رواهما جميعاً حَنَش بألفاظ مختلفة، وروى عن علي بن رَبَاح أحدهما.

وبيان ذلك أنّ حديث علي بن رَبَاح شبيهٌ برواية حنش الثالثة، وليست بينهما مخالفة إلّا في تعيين وزنها في رواية حنش دون رواية الآخر، فهذا حديث واحد اتّفقا فيه على ذكر القلادة وأنّها مشتملة على ذهب وخرز، وأنّ النبي (ﷺ) منع من بيعها حتّى يُميَّز بين الذهب وغيره.

فأمّا رواية حنش الأولى، فليس فيها إلّا ذكْرُ المفاضلة في كون القلادة كان فيها أكثر من اثني عشر، والثمن كان اثني عشر فنهاهم عن ذلك.

وروايته الثانية شبيهة بذلك إلّا أنّها عامّة في النهي عن بيع الذهب متفاضلاً، وتلك فيها بيان القصة فقط.

والأخيرة شبيهة بالثانية، والقصة التي وقعت فيها إنّما هي للتابعي لا للصحابي، فوضح أنّهما حديثان لا أكثر، والله أعلم.

ثمّ إنّ هذا كلّه لا ينافي المقصود من الحديث، فإنّ الروايات كلّها متّفقة على المنع من بيع الذهب بالذهب، ومعه شيء آخر غيره، فلو لم يمكن الجمع لَما ضرّ الاختلاف. والله أعلم.

فهذان المثالان واضحان فيما يمكن تعدّد الواقعة وفيما يَبعد»[٣٣٠].

ب ـ تَعَسّف القول بالتعدُّد والمَخْرج واحد

فأمّا إذا بَعُد الجمع بين الروايات بأن يكون المخرج واحداً فلا ينبغي سلوكُ تلك الطريق المتعسّفة بالقول بتعدُّد الواقعة.

مثاله: حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أيضاً في قصة ذي اليدين؛ فإنّ في بعض طرقه أنّ ذلك كان في صلاة الظهر[٣٣١]، وفي أخرى في صلاة العصر[٣٣٢]،

---

(٣٣٠) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٧٩٥.

(٣٣١) **صحيح البخاري**، الأذان، باب: هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس؟، ج ١، ص ٢٥٢، رقم ٦٨٣، و**صحيح مسلم**، المساجد، باب: السهو في الصلاة والسجود له، ج ١، ص ٤٠٣، رقم ٥٧٣.

(٣٣٢) **صحيح مسلم**، المساجد، باب: السهو في الصلاة، ج ١، ص ٤٠٣، رقم ٥٧٣.

وفي أكثر الروايات قال: «إحدى صلاتي العَشيّ إمّا الظهر أو العصر»[٣٣٣].

قال ابن حجر: «فمَن زعم أنّ رواية أبي هريرة (رضي الله عنه) لقصة ذي اليدين كانت متعدّدة، وقعت مرّة في الظهر ومرّة في العصر من أجل هذا الاختلاف ارتكب طريقاً وعراً، بل هي قصّة واحدة. وأدلُّ دليل على ذلك الرواية التي فيها التردّد: هل هي الظهر أو العصر؛ فإنّها مُشعِرة بأنّ الراوي كان يشكّ في أيّهما.

ففي بعض الأحيان كان يَغلب على ظنّه أحدهما فيَجزم به. وكذا وقع في بعض طرقه يذكر أنّ النبي (ﷺ) قال للناس: ما يقول ذو اليدين؟ قالوا: صدق[٣٣٤].

وفي أخرى: أكما يقول ذو اليدين؟ قالوا: نعم[٣٣٥].

وفي أخرى: فَأَومؤوا أنْ نعم[٣٣٦].

فالغالب أنّ هذا الاختلاف من الرواة في التعبير عن صورة الجواب، ولا يلزم من ذلك تعدّد الواقعة».

وقد جعل المعلّمي هذا المثال من أمثلة «ما يختلف به معنى غيرُ المعنى المقصود»، فالاختلاف ـ بحسب كلامه ـ وقع في تعيين اسم الصلاة الرباعية التي وقع فيها السهو هل هي «إحدى صلاتي العشيّ» أو هي «الظهر»، أو هي «العصر» ـ وهما صلاتا العَشِيّ ـ وأنّ «ذلك لا يوجب اختلافاً في المعنى المقصود فإنّ حكم الصلوات في السهو واحد»[٣٣٧]، لكن حقيقة الاختلاف

(٣٣٣) **صحيح البخاري**، السهو، باب: من يكبر في سجدتي السهو، ج ١، ص ٤١٢، رقم ١١٧٢، وفي ج ١، ص ١٨٢، رقم ٤٦٨، و**صحيح مسلم**، المساجد، باب: السهو في الصلاة، ج ١، ص ٤٠٣، رقم ٥٧٣.

(٣٣٤) **صحيح مسلم**، المساجد، باب: السهو في الصلاة والسجود له، ج ١، ص ٤٠٣، رقم ٥٧٣.

(٣٣٥) **صحيح البخاري**، المساجد، باب: تشبيك الأصابع، ج ١، ص ١٨٢، رقم ٤٦٨، والنسائي في **السنن**، السهو، باب: ما يفعل من سلم من ركعتين ناسياً وتكلم، ج ٣، ص ٢٠، رقم ١٢٢٤.

(٣٣٦) **سنن أبي داود**، الصلاة، باب السهو في السجدتين، ج ١، ص ٣٣٠، رقم ١٠٠٨.

(٣٣٧) انظر: المعلمي، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلل والمجازفة**، ص ٢٥٥.

في هذا الحديث أو هذه الأحاديث أوسعُ من مجرّد تعيين اسم الصلاة كما هو واضح من الجمع بين روايات حديث أبي هريرة المختلفة، وروايات غيره ممّا تقدّم في النوع الأول (تعدّد الواقعة)، ومسلك المعلّمي في هذا المثال ينسجم مع مسلك الفقهاء لا المحدّثين في تعيين القدر المتّفق عليه من الأحاديث، لكنّنا هنا ندقّق في حقيقة ما قاله النبي (ﷺ)، وهل وقع منه كلّ هذه الوقائع المختلفة؟ والله أعلم.

وطريقة الجمع بتعدّد الواقعة يسلكها بعض الشرّاح، قال ابن حجر: «قال العلائي: وهذه الطريقة يسلكها الشيخ محيي الدين؛ توصلاً إلى تصحيح كلٍّ من الروايات صوناً للرواة الثقاة أن يتوجّه الغلط إلى بعضهم، حتّى إنّه قال في حديث ابن عمر (رضي الله عنهما): إنّ عمر (رضي الله عنه) كان نذر اعتكاف ليلة في الجاهلية فسأل النبي (ﷺ) عن ذلك، فأمره (ﷺ) أن يفي بنذره، وفي رواية: اعتكاف يوم، وكلاهما في الصحيح[٣٣٨]. فقال الشيخ محيي الدين[٣٣٩]: هما واقعتان، كان على عمرَ نَذْرانِ: ليلةٌ بمفردها ويومٌ بمفرده، فسأل عن هذا مرّة، وعن الآخر أخرى.

وفي هذا الحمل نظر لا يخفى؛ لأنّه من البعيد أن لا يَفهم عمر (رضي الله عنه) من الإذن بالوفاء بنذر اليوم الوفاءَ بنذر الآخر حتّى يسأل عنه مرّة أخرى، لاسيما والواقعة في أيام يسيرة يبعد النسيان فيها جدّاً؛ لأنّ في كلّ من الروايات أنّ ذلك كان في أيام تفرقة السَّبْي عقب وقعة حُنين، ففي هذا الحمل من أجل تحسين الظنّ بالرواة: تَطَرّق الخلل إلى عمر (رضي الله عنه)، إمّا بالنسيان في المدّة اليسيرة أو بأن يخفى عليه إلحاق اليوم بالليلة في حكم الوفاء بنذره في الاعتكاف.

وهو من الأمر البيّن الذي لا يخفى على من هو دونه، فضلاً عنه؛ لأنّ سبب سؤاله إنّما هو عن كون نذره صدر في الجاهلية فسأل: هل يفي في الإسلام بما نذر في الجاهلية؟ فحيث حصل له الجواب عن ذلك كان عامّاً في كلّ نذر شرعي.

---

(٣٣٨) **صحيح البخاري**، الاعتكاف، باب الاعتكاف ليلاً، ج ٢، ص ٧١٤، رقم ١٩٢٧، **وصحيح مسلم**، الإيمان، باب نذر الكافر، ج ٣، ص ١٢٧٧، رقم ١٦٥٦.

(٣٣٩) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج ١١، ص ١٢٤، والكلام ليس نصّاً.

ولكن التحقيق في الجمع بين هاتين الروايتين أنّ عمر(رضي الله عنه) كان عليه نَذْر اعتكاف يوم بليلته سأل النبيَّ (ﷺ) عنه فأمره بالوفاء به، فعبّر بعض الرواة عنه بيوم وأراد بليلته، وعبّر بعضهم بليلة وأراد بيومها. والتعبير بكلّ واحد من هذين عن المجموع من المجاز الشائع الكثير الاستعمال، فالحمل عليه أولى من جَعل القصة متعدّدة.

وأغربُ من ذلك وأعجبُ ما ذكره الشيخ محيي الدين أيضاً في حديث بُني الإسلام على خمس؛ لأنّه جاء في الصحيح من رواية ابن عمر (رضي الله عنهما): سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحجّ البيت. فقال رجل: وحجّ البيت وصوم رمضان، فقال له ابن عمر (رضي الله عنهما): لا، صوم رمضان وحجّ البيت. هكذا سمعته من رسول الله (ﷺ)[٣٤٠].

ثمّ جاء الحديث في الصحيح أيضاً من طريق أخرى عن ابن عمر (رضي الله عنهما) ولفظه: وحجّ البيت وصوم رمضان[٣٤١].

فقال الشيخ محيي الدين: هذا محمول على أنّ ابن عمر (رضي الله عنهما) سمع الحديث من النبي (ﷺ) على الوجهين[٣٤٢].

ولا شكّ في أنّ مثل هذا هنا بعيد جدّاً؛ فإنّه لو سمعه على الوجهين لم ينكر على من قال أحدهما إلّا أن يكون حينئذ ناسياً أنّ النبي (ﷺ) قاله على الوجه الذي أنكره. والظاهر القوي أنّ أحد رواة هذه الطريق التي قدّم فيها الحجّ على الصيام رواه بالمعنى فقدّم وأخّر ولم يبلغه نهي ابن عمر (رضي الله عنهما) عن ذلك؛ محافظةً على كيفية ما سمعه من النبي (ﷺ). فهذا الحمل ـ وهو رواية بعض الرواة لهذه الطريق على المعنى ـ أولى مِن تَطَرُّق النسيان إلى ابن عمر (رضي الله عنهما)، أو الإنكار والردِّ لِلّفظ الذي سمعه من النبي صلّى الله عليه وسلم»[٣٤٣].

وممّا يَبعد فيه احتمال تَعدّد الواقعة ويمكن الجمعُ فيه بين الروايات ولو اختلفت المخارج:

---

(٣٤٠) **صحيح مسلم**، الإيمان، باب: بيان أركان الإسلام، ج ١، ص ٤٥، رقم ١٦.

(٣٤١) المرجع نفسه، الموضع السابق.

(٣٤٢) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج ١، ص ١٧٨.

(٣٤٣) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٧٩٦ ـ ٨٠٠.

ـ ما يكون الحَمْل فيه على طريقٍ من المجاز.

ـ أو بتقييدٍ في الإطلاق.

ـ أو بتخصيص العام.

ـ أو بتفسير المبهم، وتبيين المجمل[٣٤٤].

ج ـ ما يَبْعُد فيه احتمال تعدُّد الواقعة واحتمال الجمع

وأمّا ما يَبعد فيه احتمال التعدُّد، ويَبْعد فيه ـ أيضاً ـ الجمعُ بين الروايات[٣٤٥]، فمن قَبيل ما لا يتضمّن المخالفةُ بين الروايات اختلافَ حكم شرعي فلا يَقدح ذلك في الحديث، وتُحمل تلك المخالفات على خلل وَقَع لبعض الرواة؛ إذ رَوَوْه بالمعنى مُتَصرِّفين بما يُخرجه عن أصله.

مثاله: حديث جابر (ﷺ) في قصة الجمل[٣٤٦]؛ فإنّ الروايات اختلفت في قدر الثمن وفي الاشتراط وعدمه، وقد ذَكَر البخاريُّ ذلك مُبَيَّناً في موضعين من **صحيحه**، وقال: «إنّ قول الشَّعبي: بِوَقيَّة أرجحُ، وإنّ الاشتراط أصحُّ». وهو ذهابٌ منه إلى ترجيح بعض الروايات على بعض. وأمّا دعوى التعدُّد فيها فغيرُ ممكن، وقد أخرج البخاري الكلَّ إشارةً إلى صحّة الحديث وأنّ الاختلاف ليس اضطراباً يُضعّف الحديث.

ومن الأحاديث التي رواها بعض الرواة بالمعنى الذي وقع له، وحصل من ذلك الغلطُ لبعض الفقهاء: ما رواه العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه، عن أبي هريرة (ﷺ) قال: إنّ النبي (ﷺ) قال: «كلّ صلاة لا يُقرأ فيها بأمّ القرآن فهي خِدَاج...»[٣٤٧] الحديث.

ورواه عنه سفيان بن عُيينة وإسماعيل بن جعفر ورَوْح بن القاسم وعبد العزيز الدراوردي، وطائفة من أصحابه. وهكذا رواه عنه شعبة في رواية حفاظ أصحابه وجمهورهم.

---

(٣٤٤) انظر أمثلة ذلك كله في: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٨٠٠ ـ ٨٠١.

(٣٤٥) جعله ابن حجر على قسمين، ولم يذكر إلا قسماً واحداً ولذلك تصرّفت بالعبارة.

(٣٤٦) **صحيح البخاري**، كتاب الشروط، ج ٢، ص ٧٣٩، رقم ١٩٩١، وج ٢، ص ٩٦٨، رقم ٢٥٦٩، و**صحيح مسلم**، المساقاة، باب: بيع البعير واستثناء ركوبه، ج ٣، ص ١٢١٩، رقم ٧١٥.

(٣٤٧) **صحيح مسلم**، الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، ج ١، ص ٢٩٦، رقم ٣٩٥.

وانفرد وَهب بن جرير عن شعبة بلفظ: «لا تجزئ صلاة لا يُقرأ فيها بفاتحة الكتاب»[٣٤٨]، حتّى زعم بعضهم أنّ هذه الرواية مفسِّرة للخِدَاج الذي في الحديث، وأنّه عدم الإجزاء. وهذا لا يتأتّى له إلّا لو كان مَخرجُ الحديث مختلفاً. فأما والسند واحد متّحد، فلا ريب في أنّه حديث واحد اختلف لفظه، فتكون رواية وهب بن جرير شاذّة بالنسبة إلى ألفاظ بقية الرواة؛ لاتّفاقهم دونه على اللفظ الأوّل؛ لأنّه يَبعد كلّ البعد أن يكون أبو هريرة (رضي الله عنه) سمعه باللفظين، ثمّ نُقل عنه ذلك فلم يذكره العلاء لأحدٍ من رواته ـ على كثرتهم ـ إلّا لشعبة، ثمّ لم يذكره شعبة لأحد من رواته ـ على كثرتهم ـ إلّا لِوَهب بن جرير.

ومن ذلك حديث الواهبة نفسَها، فإنّ مداره على أبي حازم، عن سهل بن سعد (رضي الله عنه). واختلف الرواة على أبي حازمٍ، فقال مالك وجماعة معه: «فقد زَوَّجْتُكَها».

وقال ابن عيينة: «أنكحتكها»

وقال ابن أبي حازم ويعقوب بن عبد الرحمن: «مَلَّكتُكها».

وقال الثوري: «أَمْلَكْتُكَهَا».

وقال أبو غسان: «أمكنّاكَها»[٣٤٩].

وأكثرُ هذه الروايات في **الصحيحين**، فمن البعيد جدّاً أن يكون سهل بن

(٣٤٨) **صحيح ابن خزيمة**، باب ذكر الدليل على أنّ الخداج الذي أعلَم النبي صلّى الله عليه وسلّم في هذا الخبر هو النقص الذي لا تجزئ الصلاة معه، ج ١، ص ٢٤٨.

(٣٤٩) لفظ (فقد زوّجتكها) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه، ج ٤، ص ١٩١٩، رقم ٤٧٤١، ومسلم في **صحيحه**، كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد. . .، ج ٢، ص ١٠٤٠، رقم ١٤٢٥.

ولفظ (أنكحتكها) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب النكاح، باب التزويج على القرآن وبغير صداق، ج ٥، ص ١٩٧٧، رقم ٤٨٥٤.

ولفظ (ملكتكها) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب فضائل القرآن، باب القراءة عن ظهر القلب، ج ٤، ص ١٩٢٠، رقم ٤٧٤٢، ومسلم في **صحيحه**، كتاب النكاح، ج ٢، ص ١٠٤٠، رقم ١٤٢٥.

ولفظ (أملكتكها) رواه أحمد في **مسنده**، ج ٥، ص ٣٣٤، رقم ٢٢٨٨٣؛ والطبراني، في **المعجم الكبير**، ج ٦، ص ١٨١، رقم ٥٩٢٧؛ وعبد الرزاق، في **المصنف**، ج ٧، ص ٧٧، رقم ١٢٢٧٤، والبيهقي، في **السنن الكبرى**، ج ٧، ص ١٤٤، رقم ١٣٦٠١.

سعد (رضي الله عنه) شَهِد هذه القصة من أوّلها إلى آخرها مراراً عديدة، فسمع في كلّ مرّة لفظاً غيرَ الذي سمعه في الأخرى.

بل ربّما يُعلم ذلك بطريق القطع أيضاً؛ فالمقطوع به أنّ النبي (ﷺ) لم يَقُل هذه الألفاظَ كلَّها في مرّةٍ واحدة تلك الساعة، فلم يَبْقَ إلّا أن يقال: إنّ النبي (ﷺ) قال لفظاً منها، وعبّر عنه بقيّة الرواة بالمعنى، والله أعلم»[٣٥٠].

وفيما يخصّ اختلاف المتون في **الصحيحين**: فلم يتعرّض الدارقطني وغيره من أئمّة النقد لاستيفائه من الكتابين كما تعرّضوا لذلك في الإسناد، ولم ينتقدوا عليهما الأمثلة التي ذكرتُها ممّا وقع فيها الاختلاف في المتن[٣٥١]. لكن قال المعلّمي: «الغالب أنّ البخاري ومسلماً يُنَبّهان على الترجيح بطرق يَعرفها من مارس **الصحيحين**، وكذلك كتبُ **السنن** يَكثر فيها بيان الراجح، لكن قد لا يَتبيّن لأحدهم الرجحان فيرى أنّ عليه إثباتَ الوجهين يحفظهما لمن بعده؛ فرُبّ مبلَّغ أوعى من سامع»[٣٥٢].

خلاصة القول: أنّه عند التدقيق في اختلاف المتون، نرى أنّ الشُّرّاح يميلون عادة إلى الجمع بين الروايات بنوع من أنواع التأويل، التي منها القول بتعدُّد الواقعة، مع ما قد يكتنف ذلك من تعسُّف كما وجدنا لدى الإمام النووي وغيره، أمّا الصور التي ذكرها الحافظ ابن حجر للاختلاف في المتون، فهي ترجع إلى مسلكين:

المسلك الأول حَمْل اختلاف الروايات على تعدُّد الواقعة إذا تعدّدت المخارج وتباعدت الألفاظ أو إذا احتمل السياقُ التعدّدَ.

والمسلك الثاني: أنّ اختلاف الروايات يرجع إلى تَصَرّف الرواة، وبعضه مقبول يتنزّل على وجه من الوجوه المقبولة، وبعضه تصرُّف مخلّ إمّا في الرواية أو في المعنى.

---

(٣٥٠) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٨٠٢ ـ ٨٠٩، وانظر تفاصيل المثال الأخير في الواهبة نفسها في: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٩، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٣٥١) انظر: ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري مقدمة فتح الباري**، ص ٣٨٤.

(٣٥٢) المعلمي، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلل والمجازفة**، ص ٢٥٥.

وينبغي أن لا يُدار الأمر على الاحتمالات والاندفاع إلى صون الرواة فقط، فمدار الأمر عند أئمّة هذا الفنّ على ما يَقوى في الظنّ بالاستناد إلى القرائن وتَتَبُّع الطرق والمخارج وأحوال النَّقَلة، فقد رأينا كيف أنّ الولع بصون الرواة عن الخطأ أوقع في تَطَرُّق الخلل إلى جهات أخرى كما في حديث ذي اليدين في السهو، وحديث عمر في الاعتكاف وقد تقدّما.

خامساً: التعليل بالغلط

١ ـ عنايتهم بأخطاء الرواة

قال الترمذي: «وإنّما تَفَاضل أهل العلم بالحفظ والإتقان والتَّثَبُّت عند السماع، مع أنّه لم يَسْلم من الخطأ والغلط كبيرُ أحدٍ من الأئمّة مع حفظهم»[٣٥٣]، ولهذا عُني الأئمّة النقّاد بأخطاء الرواة الثقات والضعفاء.

ومن مظاهر اعتنائهم بالتعليل بالغلط: أنّهم احترزوا عن أخطاء الثقات وأَوْلَوْها مزيد عناية؛ لخفائها، فانتقَوا من أحاديثهم ما رأَوا أنّه أسلمُ من الخطأ ويُحَقّق شروط القَبول، ولم يَرْوُوا جميع حديثهم، كما لم يردّوا كلّ حديث الضعفاء؛ إذ الغاية جمع الأحاديث التي تحقّق صفات القبول وقد يوجد في حديث الضعيف ما يستحقّ القبول، وقد يوجد في حديث الثقة ما يستحقّ الردّ، وإن كان الغالب على حديث الثقة القبول، والغالب على حديث الضعيف عدم القبول؛ فالذي يُردّ هو الخطأ سواءٌ صدر من الثقة أم من الضعيف، قال أحمد بن حنبل: «حدّثنا وكيع ـ وذَكَر عليَّ بن عاصم ـ فقال: خُذُوا من حديثه ما صحّ، ودَعُوا ما غَلِط أو ما أخطأ فيه»[٣٥٤].

وثقةُ الرجل لا تعني العصمةَ كما قد يُشَبَّه لبعض الناس، فقد يحدّث الثقة بحديثٍ باطل كما في حديث نُعيم بن حمّاد، عن عيسى بن يونس، عن حَرِيز بن عثمان، عن عبد الرحمن بن جُبير بن نُفير، عن أبيه، عن عَوف بن مالك، عن النبي (ﷺ) قال: «تَفترق أمّتي على بِضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنةً على أمّتي: قومٌ يَقيسون الأمور برأيهم فيُحِلّون الحرام ويُحرِّمون الحلال».

---

(٣٥٣) الترمذي، **العلل الصغير** (مع شرحه: **شرح علل الترمذي** لابن رجب الحنبلي)، ص ١٥٣.

(٣٥٤) ابن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، ج ١، ص ١٥٦.

قال أبو زرعة: قلت ليحيى بن معين في حديث نُعيم هذا، وسألته عن صحّته فأنكره. قلت: من أين يُؤتى؟ قال: شُبِّه له. وقال محمّد بن علي بن حمزة المروزي: سألت يحيى بن معين عن هذا الحديث فقال: ليس له أصل. قلت: فَنُعيم بن حمّاد؟ قال: نعيم ثقة. قلت: كيف يحدّث ثقة بباطل؟ قال: شُبّه له»[(٣٥٥)].

ومن هذا الباب ـ أي الانتقاء من أحاديث الثقات ـ: أنّه لا يُستدلّ على صحّة حديث بأنّ رواته في **الصحيحين**، «فالتحقيق أنّ تخريج مسلم لراوٍ لا يَصلح الاحتجاج به بإطلاق، فمسلمٌ قد ينتقي من حديث من تُكُلّم فيه وكان الأصل فيه الثقة، فيُخرّج من حديثه ما تَبَيَّن له كونه محفوظاً»[(٣٥٦)].

ومن مظاهر اعتنائهم كذلك بالتعليل بالغلط: أنّهم اشترطوا في الحديث المقبول أن لا يكون شاذّاً، فإنّه بالمعارضة تتبيّن المخالفة، وبالمخالفة يتّضح غلط الراوي بالتغيير أو بالإدراج أو بتغيير السياق أو غيره من ألوان الخطأ.

٢ ـ مدار الخطأ

يقول الإمام مسلم رحمه الله: «فاعلمْ ـ أَرشدَك الله ـ أنّ الذي يَدور به معرفةُ الخطأ في رواية ناقل الحديث ـ إذا هم اختلفوا فيه ـ من جهتين:

أحدهما: أن يَنقل الناقل حديثاً بإسنادٍ فيَنسبَ رجلاً مشهوراً بنسَبٍ في إسناد خبرِهِ خلافَ نسبته التي هي نسبتُه، أو يُسمّيَه باسمٍ سوى اسمه، فيكون خطأُ ذلك غيرَ خَفِيّ على أهل العلم حين يَرِد عليهم... (وذكر أمثلتَه).

وكنحوِ ما وصفتُ من هذه الجهة من خطأ الأسانيد، فموجود في متون الأحاديث ممّا يَعرف خطأه السامعُ الفَهِم حين يَرِد على سمعه... (وذكر أمثلة لتصحيف المتون).

فهذه الجهة التي وصفْنا من خطأ الإسناد ومتن الحديث، هي أظهرُ الجهتين خطأً، وعارفوه في الناس أكثر.

---

(٣٥٥) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ١٣، ص ٣٠٨؛ وابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذِكْر فضلها وتسمية مَنْ حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٦٢، ص ١٥٢، والمزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٩، ص ٤٧٣. وفي توثيق نُعيم بن حمّاد مطلقاً: نظرٌ؛ فإنّ ابن حجر لخّص القول فيه فقال في **تقريب التهذيب**، ص ٥٦٤: «صدوق يخطىء كثيراً، فقيهٌ عارف بالفرائض».

(٣٥٦) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٥٩.

والجهة الأخرى أن يَروي نَفَرٌ من حُفّاظ الناس حديثاً عن مثلِ الزهري أو غيره من الأئمّة بإسنادٍ واحد ومتنٍ واحد، مجتمعون على روايته في الإسناد والمتن، لا يختلفون فيه في معنى، فيَرويَه آخر سواهم عمن حدّث عنه النفر الذين وصفناهم بعينِه، فيخالفهم في الإسناد أو يقلب المتن فيجعله بخلاف ما حكى مَنْ وَصَفْنا من الحُفّاظ، فيُعلم حينئذ أنّ الصحيح من الروايتين ما حدَّث الجماعة من الحُفّاظ دون الواحد المنفرد وإن كان حافظاً...»[٣٥٧].

فجعل مسلمٌ مدار الغلط ـ فيما اختلف فيه الرواة ـ على ما يقع في أسماء الرواة وأنسابهم، وفي تصحيف بعض ألفاظ المتون، وفي مخالفة الراوي للثقات الحفّاظ في الإسناد أو المتن. فالغلط ـ في استعمال النقّاد ـ أصل عامّ جامعٌ لأنواع من العلل ممّا يعود إلى وَهَم الراوي، كالخطأ في الوصل أو الإرسال، أو الرفع أو الوقف، أو التصحيف أو القلب أو دخول حديث في حديث أو غيرها.

٣ ـ صور الخطأ

وقد رأى أحد الباحثين المعاصرين[٣٥٨] أنّ أَظهَرَ ما يكون التعليل بالغلط ـ عند أئمّة هذا الشأن ـ في ثلاث صور: «دخول حديث في حديث، والتصحيف في المتون والأسانيد، والقلب».

وجعل آخر[٣٥٩] أجناس العلل الخفية في المتون على خمسة: «ما كانت علّته إحالة المعنى كليّاً أو جزئيّاً، وما كانت علّته تحريفاً في لفظ من ألفاظه، وما كانت علّته إدراج كلام آخر فيه، وما كانت علّته تغييراً في سياق المتن، وما كانت علّته انقلاباً في بعض ألفاظ المتن بتقديم أو تأخير» وهذه الخمسة ترجع في لغة الاصطلاح إلى الرواية بالمعنى، والإدراج، والتصحيف أو التحريف، والقلب، أمّا ما ذكره بخصوص تغيير السياق فلا يعدو أن يكون تغيير لفظة بلفظة خطأً.

---

(٣٥٧) مسلم، **كتاب التمييز**، ص ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٣٥٨) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٢٠.

(٣٥٩) كافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٢٢٣ وما بعدها.

وذهب ثالث[٣٦٠] إلى ذكر أوهام الثقات على فرعين: «ما كان الوهم فيه في الرواية نفسها، وما كان الوهم فيه بالنقل عن الإسرائيليّات»، النوع الثاني من الأوهام وهو «ما نُقِل عن بني إسرائيل» ورُفع إلى النبي (ﷺ) خطأً.

وهذا التصنيف فيه نظر، ولا يكاد يُشْبِه لغة الصنعة الحديثية، والفرع الثاني قد يقع في السند وقد يقع في المتن، ويُعرف بالمخالفة للمتون الثابتة.

كما أنّ نقد هذا الباحث لبعض الأحاديث التي لم يُنصّ على وهمها، ليس حاسماً، وأوْرَدَه بصيغة متردِّدة، وهذا لا يُمكن الحكم فيه بالظنّ والتخمين؛ إذ لا بدّ من قرائنَ قويةٍ توضح وجه الخطأ ومصدرَه وفق أصول الصنعة.

أمّا بحثنا فسيجعل الكلام في إعلال المتون بالغلط على صنفين: **الأول: دخول حديث في حديث**، وهذا ممّا يتعلق بالإسناد والمتن معاً.

والثاني: الوهم في سياق المتن، وهو على أربع صور تُعْلم من تصرُّفات النقّاد وأمثلتهم، وهي: القلب في المتون، وإبدال لفظة بلفظة، والتصرّف في لفظ الحديث بما يغيّر معناه (اختصار الحديث)، والتصحيف.

أ ـ دخول حديث في حديث

ومن أمثلته ويدخل في أوهام الثقات:

قال ابن أبي حاتم: «سألت أبي وأبا زُرْعة عن حديثٍ رواه محمّد بن مُصْعب القَرْقَسَانيّ، عن الأوزاعيّ، عن الزهري، عن عُبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس، أنّ النبي (ﷺ) مرّ بشاةٍ ميتة قد ألقاها أهلُها، فقال: (زَوَال الدنيا أَهْونُ على الله من هذه على أهلها)[٣٦١]؟.

---

(٣٦٠) صلاح إدلبي، **منهج نقد المتن عند علماء الحديث** (نسخة خاصة)، ص ٩٦ ـ ١١١.

(٣٦١) رواه أحمد في **مسنده**، ج ١، ص ٣٢٩، رقم ٣٠٤٨؛ وأبو يعلى في **مسنده**، ج ٤، ص ٤٦٣، رقم ٢٥٩٣، وابن أبي شيبة، في **المصنف**، ج ٧، ص ٨٦، رقم ٣٤٣٨٩، و٣٤٣٩١، عن ابن عباس.

ورواه أحمد في **مسنده**، ج ٢، ص ٣٣٨، رقم ٨٤٤٥، عن أبي هريرة بنحوه، ورواه الطبراني في **المعجم الكبير**، ج ٦، ص ١٥٧، رقم ٥٨٣٨ عن سهل بن سعد، ورواه ابن أبي شيبة، **في مصنفه**، ج ٧، ص ٨٦، عن جابر.

وروى الترمذي، **في سننه** في كتاب الزهد، باب: ما جاء في هوان الدنيا على الله عزّ وجلّ، =

فقالا: هذا خطأ؛ إنّما هو (أنّ النبي (ﷺ) مرّ بشاة ميتة فقال: ما على أهل هذه لو انتفعوا بإهابها)[٣٦٢].

فقلتُ لهما: الوَهَم ممّن هو؟ قالا: من القَرْقَساني»[٣٦٣].

وكذلك أعلّه الإمام أحمد فقال: «هو عندي خطأ»[٣٦٤].

وقال ابن حبّان: «وهذا المتن بهذا الإسناد باطل»[٣٦٥].

وقال الدارقطني في تعليقه على المجروحين: «وهم محمّد بن مصعب في متنه».

فوجه الخطأ إذن أنّ هذا المتن إنّما عُرف بغير هذا الإسناد، وهذا الإسناد إنّما يُروى به متنٌ آخر، فدخل على القَرْقَساني حديثٌ في حديثٍ.

وبعض النقّاد ـ كأحمد وابن عدي وغيرهما ـ يقولون فيمن ركّب إسناداً على غير متنه: قَلَبه[٣٦٦].

ب ـ الوهم في سياق المتن

والوهم في سياق المتن ـ كما سبق ـ جعلتُه أصلاً على أربع صور هي:

= ج ٤، ص ٥٦٠، رقم ٢٣٢١، وابن ماجه في **سننه**، في باب: مَثَل الدنيا، ج ٢، ص ١٣٧٧، رقم ٤١١١، وأحمد في **مسنده**، ج ٤، ص ٢٢٩، رقم ١٨٠٤٢، عن المستورد بن شدّاد قال: «كنت مع الركب الذين وقفوا مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على السخلة الميتة، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أترون هذه هانت على أهلها حين ألقوها؟ قالوا: من هوانها ألقوها يا رسول الله. قال: فالدنيا أهون على الله من هذه على أهلها».

قال الترمذي: «وفي الباب عن جابر وابن عمر. قال أبو عيسى: حديث المستورد حديث حسن».

(٣٦٢) رواه البخاري، في **صحيحه**، كتاب البيوع، باب: جلود الميتة قبل أن تُدبَغ، ج ٢، ص ٧٧٤، رقم ٢١٠٨، وج ٥، ص ٢١٠٣، رقم ٥٢١١، بلفظ: «أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مرّ بشاة ميتة فقال: هلا استمتعتم بإهابها؟. قالوا: إنّها ميتة!. قال: إنّما حرم أكلها».

ورواه الحميدي في **مسنده**، ج ١، ص ٢٢٩، رقم ٤٩١، والشافعي في **مسنده**، ص١٠، رقم ١٩، والطبراني في **المعجم الكبير**، ج ١١، ص ١٦٧، رقم ١١٣٨٣، وج ٢٣، ص ٤٢٧، رقم ١٠٣٦، بلفظ: «ما على أهل هذه لو أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به؟ فقالوا: يا رسول الله إنّها ميتة! قال: إنّما حرم أكلها».

(٣٦٣) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ٥، ص ١٧٣، رقم ١٨٩٧.

(٣٦٤) ابن قدامة المقدسي، **المنتخب من علل الخلال**، ص ٤٣.

(٣٦٥) ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ٢، ص ٢٩٤.

(٣٦٦) انظر لذلك: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ١٠٠٦ ـ ١٠٠٨.

القلب في المتون، وإبدال لفظة بلفظة، أو التصرّف في لفظ الحديث بما يغيّر معناه (اختصار الحديث)، أو التصحيف.

(١) الصورة الأولى: القلب في المتن

ومثالها: ما وقع في سياق لفظ حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ): «سبعةٌ يُظلّهم الله في ظلّه يوم لا ظلَّ إلّا ظلُّه»، وفيه: «ورجل تصدّق بصدقة فأخفاها حتّى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله»[٣٦٧].

قال ابن خزيمة: «هذه اللفظة: (لا تعلم يمينه ما تنفق شماله) قد خُولف فيها يحيى بن سعيد [أي القطان] فقال مَنْ رَوَى هذا الخبرَ غيرُ يحيى: لا يَعلم شماله ما يُنفق يمينه»[٣٦٨] فَرَاوي (حتّى لا تعلم يمينه) عَكَسَ لفظ الحديث، والرواية المحفوظة: «حتّى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه»، كما هي عند **مالك** و**البخاري** وغيرهما من الأئمّة...

ومن أمثلة قَلب الإسناد وتغيير سياق المتن: حديث أبي الأَحْوص سلّام بن سُليم، عن سِماك بن حَرب، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي بُرْدة بن نِيار، قال: قال رسول الله (ﷺ): «اشربوا في الظُّروف ولا تَسْكروا»[٣٦٩]. فهذا حديث وقع القلب في إسناده، وكذلك وقع الوهم في سياق متنه ممّا سماه أبو زُرعة «تصحيفاً».

قال ابن أبي حاتم: «سألت أبا زرعة عنه فقال: وَهَمَ أبو الأحوص

---

(٣٦٧) **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب: فضل إخفاء الصدقة، ج ٢، ص ٧١٥، رقم ١٠٣١، و**صحيح ابن خزيمة**، باب: فضل انتظار الصلاة والجلوس في المسجد...، ج ١، ص ١٨٥، رقم ٣٥٨، قال عياض: «هكذا في جميع النسخ التي وصلت إلينا من صحيح مسلم وهو مقلوب». انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٢، ص ١٤٦.

(٣٦٨) **صحيح ابن خزيمة**، الصلاة، باب: فضل انتظار الصلاة..، ج ١، ص ١٨٥، رقم ٣٥٨، وانظر نحوه في: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٤، ص ١٩٠. وثمة خلاف حول مصدر هذا القلب، ممَّن وقع؟ انظر لذلك: ابن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٤٦.

(٣٦٩) رواه النسائي، كتاب الأشربة، باب: ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شراب السكر، ج ٨، ص ٣١٩، رقم: ٥٦٧٧، وقال: «هذا حديث منكر غلط فيه أبو الأحوص...»، وابن أبي شيبة، في **المصنف**، ج ٥، ص ٨٥، رقم ٢٣٩٤٠، والطبراني، في **المعجم الكبير**، ج ٢٢، ص ١٩٨، رقم ٥٢٢، والطيالسي في **مسنده**، ج ١، ص ١٩٥، رقم ١٣٦٩، والدارقطني في **سننه**، كتاب الأشربة وغيرها، ج ٤، ص ٢٥٩، وقال: وهم فيه أبو الأحوص في إسناده ومتنه.

فقال: عن سِماك عن القاسم عن أبيه عن أبي بردة، قَلَب من الإسناد موضعاً، وصحّف في موضع؛ أمّا القلب فقوله: عن أبي بردة، أراد عن ابن بُريدة، ثمّ احتاج أن يقول: ابن بريدة عن أبيه، فَقَلَب الإسناد بأسره، وأفحشَ في الخطأ.

وأفحشُ من ذلك وأشنعُ: تصحيفه في متنه: اشربوا في الظروف ولا تسكروا. وقد روى هذا الحديث عن ابن بُريدة، عن أبيه: أبو سِنَان ضِرَار بن مُرَّة، وزُبيد الياميّ، عن محارِب بن دِثار، وسِماك بن حرب، والمغيرة بن سُبيع، وعلْقمة بن مَرْثَد، والزبير بن عَدي، وعطاء الخراساني، وسَلَمة بن كُهيل، كلُّهم عن ابن بُريدة، عن أبيه، عن النبي (ﷺ): نهيتُكم عن زيارة القبور فزُوروها، ونهيتُكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتُكم عن النبيذ إلّا في سقاء، فاشربوا في الأسقية، ولا تشربوا مُسْكراً.

وفي حديث بعضهم قال: «واجتنبوا كلّ مسكر»، ولم يقل أحدٌ منهم: ولا تسكروا، وقد بان وهَم حديث أبي الأحوص من اتّفاق هؤلاء المسمَّين؛ على ما ذكرنا من خلافه»[٣٧٠].

فقوله: (ولا تَسْكروا) ـ من سَكِرَ ـ يُفهم منه أنّ المراد لا تَبلغوا بالشربِ حدَّ السُّكْر فَيَحِلُّ ما كان قَبْله، ولذلك عَنْوَن النسائيُّ عليه بـ «باب: ذِكر الأخبار التي اعتلّ بها مَنْ أباح شراب السُّكر»[٣٧١]، وهذا واضح الفساد.

(٢) الصورة الثانية: إبدال لفظة بلفظة

ومثالها: قول عبد الله بن أحمد: «قرأت على أبي: ابنُ أبي عَدِي، عن سليمان ـ يعني التَّيْمي ـ عن أبي مِجلز، قال: صلّيت مع ابن عمرَ فذكر حديثاً طويلاً، قال: ثمّ صلّى الغداة وما في السماء نجم أعرفه إلّا إذا أراه أو أُراه،

---

(٣٧٠) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ٤، ص ٤٣٨، رقم ١٥٤٩.

(٣٧١) ويَحسن هنا أن أشير إلى طريقة الفقيه والأصوليّ في معالجة هذا الحديث، وقد عبّر عنها الإمام أبو الحسن السِّنْدي (١١٣٨هـ) فقال: «يَحتمل أن يُرَاد: ولا تَشربوا المُسْكِرَ توفيقاً بين الأدلّة، على أنّ المفهومَ لا يعارِض الأدلّةَ الصريحةَ عند القائل، بل عند غيره لا عبرةَ به أصلاً في التحريم، فلا وجهَ للاستدلال به في مقابلة الصرائح». انظر: **حاشية السندي على سنن النسائي**، ج ٨، ص ٧٢٣ ـ ٧٢٤ (في: **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشيه الإمام السندي** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])).

وقرأ بياسين، وقال إسماعيل بن عُلَيّة: وقرأ بعبَسَ، وهو الصواب»[٣٧٢]. فههنا أبدل محمّد بن إبراهيم بن أبي عديّ ـ وهو ثقة ـ لفظة عبس بلفظة ياسين.

وأمثلة هذا عديدة[٣٧٣].

(٣) الصورة الثالثة: التصرّف بالمتن بما يخلّ بالمعنى

ومثالها: ما اختصره بعضهم من حديث عائشة (رضي الله عنها) في حيضها في الحجّ أنّ النبي (ﷺ) قال لها وكانت حائضاً: «انقضي رأسك وامتشطي»[٣٧٤]، وأدخله في أبواب غُسل الحيض. وقد أنكر أحمد ذلك على من فعله؛ لأنّه يخلّ بالمعنى، فإنّ هذا لم تؤمَر به في الغُسل من الحيض عند انقطاعه، بل في غسل الحائض إذا أرادت الإحرام وهي حائض»[٣٧٥].

ومن أمثلة هذه الصورة كذلك: ما وقع لشعبة بن الحجّاج أمير المؤمنين في الحديث في حديثه عن سُهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): لا وضوء إلّا من صوت أو ريح[٣٧٦].

---

(٣٧٢) ابن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، ج ٢، ص ٤٢٥.

(٣٧٣) انظر بعضها في: المرجع نفسه، ج ٣، ص ٨٣، ١٩٠ و٣٠٤.

(٣٧٤) أنكر أحمد على مَنْ جعل هذا الحديث في باب الغسل من المحيض؛ لأنّه واردٌ في الإحرام بالحجّ، وذلك أنّ عائشة (رضي الله عنها) قالت: «أهللْتُ مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في حجّة الوداع، فكنت ممّن تمتّع ولم يَسُق الهدي، فَزَعَمَت أنّها حائض ولم تَطهر حتّى دخلت ليلة عرفة، فقالت: يا رسول الله! هذه ليلة عرفة، وإنّما كنت تمتّعت بعمرة؟ فقال لها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (انقضي رأسك وامتشطي، وأمسكي عن عمرتك). ففعلتُ، فلمّا قضيتُ الحجّ، أمر عبد الرحمن ليلةَ الحصبة، فأَعمرني من التنعيم مكان عمرتي التي نَسَكْتُ».

وقد بوّب عليه البخاري في **صحيحه**، ج ١، ص ١٢٠ بقوله: «باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض»، وهو عينُ ما أنكره أحمد، فأُجيب بأنه جرت عادة البخاري في كثير من التراجم أنّه يشير إلى ما تَضَمنه بعض طرق الحديث وإن لم يكن منصوصاً فيما ساقه.

لكن «قال الداودي ومَن تَبِعه: ليس فيه دليل على الترجمة؛ لأنّ أمرها بالامتشاط كان للإهلال وهي حائض، لا عند غسلها!. وأجاب الكرماني عن هذا بأنّ الإحرام بالحجّ يدلّ على غسل الإحرام؛ لأنّه سنّة، ولمّا سنّ الامتشاط عند غسله فعند غسل الحيض بالطريق الأولى؛ لأنّ المقصود منه التنظيف، وذلك عند إرادة إزالة أثر الحيض الذي هو نجاسة غليظة أهمّ، أو لأنّه إذا سُنّ في النفل ففي الفرض أولى». انظر: العينيّ، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، ج ٣، ص ٢٨٨.

(٣٧٥) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ١٤٧. والحديث أخرجه البخاري في مواضع، منها: كتاب الحيض، باب: امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض، ج ١، ص ١٢٠، رقم ٣١٠، ومسلم في **صحيحه** الحج، باب: بيان وجوه الإحرام، ج ٢، ص ٨٧٠، رقم ١٢١١.

(٣٧٦) رواه بهذا اللفظ: الترمذي في **سننه**، باب: ما جاء في الوضوء من الريح، ج ١، ص ١٠٩، رقم ٧٤، وابن ماجه، في **سننه**، باب: لا وضوء إلّا من حدث، ج ١، ص ١٧٢، رقم =

قال أبو حاتم: «هذا وهم؛ اختصر شعبة متن هذا الحديث فقال: لا وضوء إلّا من صوت أو ريح. ورواه أصحاب سهيل عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ) قال: إذا كان أحدكم في الصلاة فوجد ريحاً من نفسه، فلا يخرجنّ حتّى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»[٣٧٧].

وقد يدخل في هذا الباب ـ على رأي الحافظ أبي الفضل بن عمّار ـ حديث أبي خالد الأحمر، عن يزيد بن كيسان، عن أبي حازم، عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنّ النبي (ﷺ) قال: «لَقِّنوا موتاكم: لا إله إلّا الله». قال أبو الفضل: «هذا غلط فيه أبو خالد الأحمر، إنّما هو مُستخرج من قصّة أبي طالب أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قال له: قل: لا إله إلّا الله؛ أشهد لك بها يوم القيامة»[٣٧٨].

(٤) الصورة الرابعة: التصحيف في المتون

ومثالها: رواية بعضهم: نهى النبي (ﷺ) عن التحيّر، أراد النَّجَش[٣٧٩]. وكما روى آخر فقال: إنّ أبغض الناس إلى الله عزّ وجلّ ثلاثة: ملحد في الحرفة وكذا وكذا، أراد ملحداً في الحرم[٣٨٠]. وكرواية الآخر إذ قال: نهى

= ٥١٥، وأحمد في **مسنده**، ج ٢، ص ٤٧١، رقم ١٠٠٩٥، وابن خزيمة في **صحيحه**، باب ذكر خبر رُوي مختصراً عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أوْهم عالماً ممّن لم يميّز بين الخبر المختصر والخبر المتقصى أنّ الوضوء لا يجب إلّا من الحدث الذي له صوت أو رائحة، ج ١، ص ١٨، رقم ٢٧.

(٣٧٧) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ١، ص ٥٦٤، رقم (١٠٧).

وحديث أصحاب سهيل: رواه مسلم في **صحيحه**، في كتاب: الحيض، باب الدليل على أنّ من تيقّن الطهارة ثمّ شكّ في الحدث فله أن يصلّي بطهارته تلك، ج ١، ص ٢٧٦، رقم ٣٦٢، وأبو داود في **سننه**، في كتاب الطهارة، باب: إذا شك في الحدث، ج ١، ص ٩٤، رقم ١٧٧، والترمذي، في **سننه**، باب: الوضوء من الريح، ج ١، ص ١٠٩، رقم ٧٥، وابن حنبل في **مسنده**، ج ٢، ص ٤١٤، رقم ٩٣٤٤.

(٣٧٨) ابن عمار الشهيد، **علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم** (نسخة خاصة)، رقم ١٩. والحديث رواه مسلم في **صحيحه**، كتاب الجنائز، باب: تلقين الموتى لا إله إلا الله، ج ٢، ص ٦٣١، رقم ٩١٧. وقد رواه مسلم أيضاً عن أبي سعيد الخدري باللفظ نفسه برقم ٩١٦، وهذا يدفع العلّةَ التي ظنّها الحافظ أبو الفضل.

(٣٧٩) حديث «نَهَى النبيُّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ عن النَّجَش»: رواه البخاري، في **صحيحه**، البيوع، باب: النجش، ج ٢، ص ٧٥٣، رقم ٢٠٣٥، ومسلم في **صحيحه**، باب: تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، ج ٣، ص ١١٥٦، رقم ١٥١٦. والنَّجَش: الزيادة في السلعة ممّن لا يريد شراءها ليقع غيره فيها.

(٣٨٠) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الديات، باب من طلب دم امرئ بغير حقّ، ج ٦، ص ٢٥٢٣، رقم ٦٤٨٨.

رسول الله (ﷺ) أن تُتّخذ الروح عَرَضاً، فقيل له: أيّ شيء هذا؟ قال: يعني تتّخذ كُوّة في حائط ليدخل عليه الروح. وإنّما هي أن تُتّخذ الروحُ غَرَضاً[٣٨١]. أي: لا تَتَّخِذوا الحيوانَ الحيَّ غَرَضاً تَرمون إليه السهام وشبهها، دون حاجة أكلٍ أو منفعةٍ.

ومن التصحيف أيضاً: ما رُوي عن حُدَيج بن معاوية، عن أبي إسحاق السَّبيعيّ، عن الأغرّ أبي مسلم، عن أبي هريرة وأبي سعيد (ﷺ)، عن النبي (ﷺ) قال: «الإيمان كلمات...». قال ابن أبي حاتم: سألتُ أبي عنه فقال: «هذا خطأ؛ وإنّما هو: ألا إنّما هو كلمات: سبحان الله، والحمد لله...، ورواه جماعة كثيرة عن حُديج هكذا. ورواه إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن الأغرّ، عن أبي هريرة وأبي سعيد، عن النبي (ﷺ) قال: كلمات من قالهنّ: سبحان الله، والحمد لله،... الحديث.

وسمعتُ أبي يقول: قال لنا أبو حَصين: رأيت في كتاب أبي هذا الحديث فقال رسول الله (ﷺ): (الا)، وقد تآكل ما بعده، فجاء الرازيّون فلقّنوه: الإيمان كلمات، وإنّما موضعه موضع دارِسٌ قد تآكل»[٣٨٢].

وهكذا تَحَوّلت (ألا إنّما) إلى (الإيمان)!.

وللتصحيف أمثلة تكثرُ[٣٨٣]، لكن «كَشف هذا النوع من أخطاء الثقات أيسرُ ممّا سواه من علل الحديث كالقلب، والوهم بمخالفة الثقات، أو التفرّد عنهم؛ بما تقوم الشبهة فيه»[٣٨٤].

سادساً: مقاييس أخرى للتعليل

وثمّة مقاييسُ أخرى للتعليل عند المحدّثين، ولكن ليست على إطلاقها، وتسميتُها مقاييسَ فيه تَجَوّز، فهي علامات ظنّية لا يجوز القطع بتخطئة الناقد

---

(٣٨١) هو عبد القدوس، كما في مقدّمة **صحيح مسلم**، ج ١، ص ٢٥. وحديث: «لا تتّخذوا شيئاً فيه الروح غَرَضاً»، رواه مسلم في **صحيحه**، الصيد، باب: النهي عن صبر البهائم، ج ٣، ص ١٥٤٩، رقم ١٩٥٧.

(٣٨٢) ابن أبي حاتم الرازي، **علل الحديث**، ج ٥، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣، الرقمان ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩.

(٣٨٣) انظر مثلاً: ابن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، ج ٢، ص ١٧٩ و٤٢٩، ج ٣، ص ١٦٣ و٣٠٣.

(٣٨٤) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٢٤.

بمجرّد ورودها؛ ما لم يَقُم عليها دليل، إلّا أنّه قد يقوم الدليل في نفس الناقد على خطأ الرواية ولا يقوم دليل على مصدر الخطأ، فيَنسبه إلى أدناهم حفظاً ممّن يَحتمل حالُه هذا الخطأ.

١ ـ التعليل بالشَّبَه

قرّر ابن رجب قاعدة التعليل بالشَّبَه فقال: «حُذّاق النقّاد من الحُفّاظ لكثرة ممارستهم للحديث ومعرفتهم بالرجال وأحاديث كلّ واحد منهم، لهم فهمٌ خاصٌّ يَفهمون به أنّ هذا الحديث يُشْبه حديث فلان، ولا يشبه حديث فلان، فيُعلّلون الأحاديث بذلك. وهذا ممّا لا يُعبَّر عنه بعبارة تحصره، وإنّما يَرْجِع فيه أهله إلى مجرّد الفهم والمعرفة التي خُصُّوا بها عن سائر أهل العلم»[٣٨٥].

فهذه المشابهة موضعُ تعليل عند النقّاد ذوي المعرفة والفهم لا غيرُ؛ لكثرة ممارستهم للحديث ومعرفتهم برجاله وبأحاديث كلّ راوٍ على حِدَة، كما أفاده ابن رجب، ولكن ذهب شيخنا د. نور الدين عتر إلى أنّ ذلك ليس على إطلاقه كما فَهِمه بعضهم، و«إنّما يَرِد عند إرادة التحقُّق من سرقة الحديث ونحوها ـ فيما يبدو لنا والله أعلم ـ ؛ فإنّ الموافقة للراوي المؤتمن الذي يُخشى غَلَطُه تدلّ على ضبطه، ولذلك نشأ فنٌّ جليل هو فنّ الاعتبار وما يتفرّع عنه من كشف المتابعات والشواهد أو التفرّد»[٣٨٦]، ولعلّ ما عَنَاه شيخنا أنّ الإعلال بمجرّد المشابهة ـ بإطلاقٍ ـ يُبطل فائدة الاعتبار، ولا قائلَ بهذا، وممّا يؤكّد ذلك ما قاله الحافظ ابن حجر في ترجمة همَّام بن يحيى العَوْذيّ: «قال عمر بن شَبَّةَ عن عفّان: كان يحيى بن سعيد يعترض على همّام في كثيرٍ من حديثه، فلمّا قَدِم معاذ نظرنا في كتبه فوجدناه يوافق همّاماً في كثيرٍ ممّا كان يحيى ينكره، فكفَّ يحيى بعدُ عنه»[٣٨٧].

والشَّبَه: كأن يكون الراوي مضطربَ الحديث فيأخذ حديث فلان ويُصَيِّرُه حديثَ آخر، أو أنّ بعض المدلّسين يسمع الحديث من ضعيف فيرويه عنه

---

(٣٨٥) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٧٥٦ ـ ٧٥٨.

(٣٨٦) عتر، **لمحات موجزة في أصول علل الحديث**، ص ١٢٤، وتعليقه على: ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٧٥٦ ـ ٧٥٧.

(٣٨٧) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ٦٨ (همام بن يحيى العَوْذي).

ويدلّسه معه عن ثقة لم يسمعه منه فيُظَنّ أنه سمعه منهما، أو أنّ أحد الراويين أخذه عن الآخر في حال اتّفاق حديثهما في اللفظ، أو أنّ الراوي قَلَب حديث فلان فجعله عن فلان، أو أنّ الراوي الثقة وهم في الإسناد[٣٨٨].

ومن أمثلة الراوي المضطرب ما قال الإمام أحمد في سَعْد بن سِنان ـ ويقال: سِنان بن سعد ـ : «تركتُ حديثه، حديثُه مضطرب. وقال: يُشبه حديثُه حديث الحسن، لا يشبه أحاديث أنس»[٣٨٩]، و«مراده أنّ الأحاديث التي يَرويها عن أنس مرفوعةً، إنّما تشبه كلام الحسن البصري أو مراسيله. وقال الجُوزَجاني: أحاديثُه واهية لا تشبه أحاديث الناس عن أنس»[٣٩٠].

ومن الأئمّة مَن أعلّ رواية الثقة لمشابهتها لأحاديث المجروحين، وكيف يَصحّ إعلالُ حديث الثقة بمجرّد الشَّبَه بحديث المجروح، أو أنّ المجروح رواه كما رواه الثقة بتمامه؛ ما لم ينتفِ المانع من وقوع الحديث لكليهما؟. ولهذا ذهب أحد الباحثين إلى أنّ الشَّبَه «قد يفيد شُبهةً توجِب مزيد تحرٍّ، وربما كشفت عن علّة قادحة»[٣٩١]، وعليه يتنزّل ما ورد من إعلال بعض الأئمّة أمثال ذلك، وقد وقع الخلاف في بعض أمثلة هذا الباب، وتبيّن في مواضع أخرى عدم صحّة الإعلال بالشبه فيها[٣٩٢].

والإعلال بالشبه يتناول الإسناد والمتن، وبما أنّه ليس من شرط بحثنا الكلام على جهة الإسناد، فتكفي تلك الوجازة المتقدّمة فيما يَخصّ الرواة.

أمّا الإعلالُ بالشبه لجهة المتن:

فمن ذلك أنّهم «يَعرفون الكلام الذي يُشبه كلام النبي (ﷺ) من الكلام

---

(٣٨٨) انظر أمثلة ذلك كله في: ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ص ٧٥٨ ـ ٧٧٥، وقد لخصتُه من أمثلته.

(٣٨٩) ابن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، ج ٢، ص ٥١٧.

(٣٩٠) ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٧٥٨، ووقع في: كافي، **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، ص ٥٢٠ (سعيد بن سنان) بدل (سعد).

(٣٩١) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٤٩، وانظر مثالاً لِمَا كَشَف الشَّبه فيه عن علّة عميقة هي الكذب أو التدليس في الإسناد: ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ص ٧٦٦، وعتر، **لمحات موجزة في أصول علل الحديث**، ص ١٢٦.

(٣٩٢) أمثلةُ ذلك في: عتر، المرجع نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٣٠.

الذي لا يُشبه كلامه»[٣٩٣]، وقد سبق نَقْلُ كلام ابن أبي حاتم: «يُقاس صحّة الحديث بعدالة ناقليه، وأن يكون كلاماً يصلح أن يكون من كلام النبوّة، ويُعلَم سقمه وإنكاره بتفرّد من لم تصحّ عدالته بروايته».

ومن ذلك إعلالُهم الحديث بأنّه يشبه حديث القُصّاص، مع أنّ ذلك وحده ليس دليلاً جازماً على الوضع؛ لاحتمال أن يكون راويه رواه بالمعنى فشابَهَ أسلوبَ القصاص، ولذلك حين تَحدّث العلماء في علامات الوضع لجهة المتن، ذَكَروا منها: رِكّة الحديث، واستدركوا على ذلك بالقول: «ركاكة اللفظ لا تدلّ على الوضع حيث جُوّزت الرواية بالمعنى»، إلّا إن صرّح الراوي بأنّ هذا لفظ النبي (ﷺ)، وأنّ المدار في الركّة على رِكّة المعنى[٣٩٤]. ومن هنا فسّر الذهبي الركة بمخالفة القواعد[٣٩٥].

وأمّا أمثلته:

فقد سبق التمثيل لِمَا يُشبه حديث الكذّابين[٣٩٦]، ولكن أضيفُ هنا أمثلة أخرى لِمَا يُشبه حديث القُصّاص.

من ذلك:

أ ـ حديث الفضل بن عباس عن النبي (ﷺ) في خطبة الوداع الذي رواه القاسم بن يزيد بن عبد الله بن قُسَيط عن أبيه عن عطاء [عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما)][٣٩٧] عن الفضل بن عباس، وأوّلُه: «جاءني رسول الله (ﷺ) فَخَرجت إليه فوجدته موعوكاً قد عَصَب رأسه، فأخذ بيدي وأخذت بيده، فأقبل حتّى جلس على المنبر، ثمّ قال: نادِ في الناس، فَصِحْتُ في الناس،

---

(٣٩٣) ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ص ٧٧٥.

(٣٩٤) انظر: ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص٣٦٠، وقد نقل عن الباقلاني الأصولي القولَ باجتماع ركّة اللفظ والمعنى؛ والسيوطي، **تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي**، ج ١، ص ٢٧٦، والسخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ١، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٣٩٥) الذهبي، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، ص ٣٧.

(٣٩٦) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٣٩٧) ليست في: ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، ص ٧٧٠، وزدتها من: العقيلي، **الضعفاء الكبير**، وابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذِكْر فضلها وتسمية مَنْ حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من** **واردیها وأهلها**.

فاجتمعوا إليه، فقال: أمّا بعد ـ أيّها الناس ـ فإنّي أحمد إليكم اللهَ الذي لا إله إلا هو، وإنّه دنا مني خلوف بين أظهركم، فمن كنتُ جَلَدت له ظهراً فهذا ظهري...»[398].

قال علي بن المديني: «إنّه يُشبه أحاديث القصاص وليس يشبه أحاديث عطاء بن أبي رَباح»[399].

ب ـ ومنه أيضاً: حديث علي الطويل في الدعاء لحفظ القرآن، وأوّلُه: «بينما نحن عند رسول الله (ﷺ) إذ جاءه علي بن أبي طالب فقال: بأبي أنت وأمّي، تَفَلَّت هذا القرآن من صدري فما أَجِدُني أَقدِرُ عليه. فقال رسول الله (ﷺ): يا أبا الحسن أفلا أعلّمك كلماتٍ ينفعك الله بهنّ، وينفع بهنّ مَن علمتَه ويثبت ما تَعلَّمْتَ في صدرك؟...»[400]، وفيه أنّه علّمه صلاة مخصوصة في الثلث الأخير من ليلة الجمعة ودعاء يدعو به بعدها.

قال أبو أحمد الحاكم: «إنّه يشبه أحاديث القُصّاص»[401]. وقد أورده ابن الجوزي في **الموضوعات**، في حين أنّ الحاكم صحّحه والترمذي حسّنه. وقال الذهبي في تعليقه على **المستدرك**: «هذا حديث منكر شاذّ أخاف أن يكون موضوعاً، وقد حيّرني ـ والله ـ جودة إسناده».

ج ـ ومنه: حديث صالح بن كَيْسان، عن الحارث بن فُضَيل الخَطْميّ، عن جعفر بن عبد الله بن الحَكَم، عن عبد الرحمن بن المِسْوَر بن مَخْرَمة، عن أبي رافع، عن عبد الله بن مسعود، عن النبي (ﷺ): «يكون أُمراء

---

(٣٩٨) رواه العقيلي في: المرجع نفسه، ج ٣، ص ٤٨٢، وابن عساكر في: المرجع نفسه، ج ٤٨، ص ٣٢٤، وج ٤٤، ص ١٢٦. والقاسم هذا، ذَكَره ابن حبان في: **كتاب الثقات**، ج ٩، ص ١٥، وقال ابن حجر العسقلاني في: **لسان الميزان**، ج ٤، ص ٤٦٧: «حديثه منكر، ذكره العقيلي بطرق معللة»، ولم يَذكره البخاري في: **التاريخ الكبير**، ج ٧، ص ١٧٠ بِجَرح أو تعديل.

(٣٩٩) ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ص ٧٧٠. وفي الضعفاء للعقيلي: «هو عندي عطاء بن يَسَار، وليس لهذا الحديث أصلٌ من حديث عطاء بن أبي رَباح، ولا عطاء بن يسار، وأخاف أن يكون عطاءَ الخرسانيَّ؛ لأنّ عطاء الخراساني يُرْسِل عن عبد الله بن عباس».

(٤٠٠) **سنن الترمذي**، أواخر الدعوات، باب: دعاء الحفظ، ج ٥، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٥، رقم ٣٥٧٠، والحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، كتاب صلاة التطوُّع، ج ١، ص ٤٦١، رقم ١١٩٠.

(٤٠١) ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ص ٧٧٠.

يقولون ما لا يفعلون، فمن جاهَدَهم بيده فهو مؤمن...»[٤٠٢].

قال أحمد: «جعفرٌ هذا هو أبو عبد الحميد بن جعفر، والحارث بن فُضَيل ليس بمحفوظ الحديث، وهذا الكلام لا يُشبه كلام ابن مسعود؛ ابن مسعود يقول: قال رسول الله (ﷺ): «اصبروا حتّى تَلقَوْني»[٤٠٣].

فهذا مثال عبّر فيه الإمام أحمد عن الإعلال بنفي الشَّبَه، وإن كان الأولى به أن يُلحَق بمسألة تعليل الرواية بمجيئها على خلاف الثابت المحفوظ عن راويها من رأيه ومذهبه.

إلّا أنّ **مسلماً** و**ابن حبّان** صحّحاه، وقال ابن منده: «هذا حديث صحيح أخرجه **مسلم** وتركه **البخاري** ولا علّة له»[٤٠٤]. وقال ابن رجب: «وقد استنكر الإمام أحمد هذا الحديث في رواية أبي داود وقال: هو خلاف الأحاديث التي أمر رسول الله (ﷺ) فيها بالصبر على جور الأئمّة»، ثمّ أجاب عنه وجمع بينهما كما جمع ابن الصلاح وغيره[٤٠٥].

فهذه أصنافٌ من التعليل بالشَّبَه لجهة المتن صراحةً، وهي: التعليل بشَبَه الحديث بكلام الكذّابين، وبشبهه بكلام القُصاص، والتعليل بِشَبَه الحديث بكلام الفقهاء ـ وتقدّم ضمن الحديث المعلّ (الفصل الثاني من هذا الكتاب)، مثالُه ـ[٤٠٦].

---

(٤٠٢) **صحيح مسلم**، الإيمان، باب: النهي عن المنكر من الإيمان، ج ١، ص ٦٩، رقم ٥٠.

(٤٠٣) ابن قدامة المقدسي، **المنتخب من علل الخلال**، ص ١٦٩، رقم ٨٩، ونقله الجديع عن: ابن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ص ٢٩٤، وفيه: «ليس بمحمودٍ في الحديث».

(٤٠٤) أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن منده، **الإيمان**، تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج ١، ص ٣٤٦.

(٤٠٥) انظر: ابن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، ط ٢ (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٤)، ج ٣، ص ٩٥٤، وتقي الدين أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، دراسة وتحقيق موفق عبد الله عبد القادر، ط ٢ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، ص ٢٠٩.

(٤٠٦) وجَعَل قاسم غنام ـ في بحثه **نقد المتن وضوابطه عند المحدثين**، ص ١١ ـ ١٤ ـ ما لا يُشبه كلامَ النبي صلّى الله عليه وسلّم ثلاثةَ أقسام: أن يشتمل على مجازفة، وأن يشتمل على رَكاكة، وأن يكون ممّا يشبه كلام المتأخّرين. ومَثّل لكلّ ذلك بأمثلة، اجتهد في تطبيق المعيار بنفسه عليها، حتّى إنّه ليقول في بعضها: «إسناده حسن أو صحيح، ومثل هذا لا يشبه كلام النبوّة؛ إذ ليس من شأنه صلّى الله عليه وسلّم أن يشبّه طيراً بالشيطان»!. فضلاً عن أنّ بعض ضوابطه موضع نظر ولم يبرهن عليها.

وأكثرُ ما يَرِد في كتب الرجال قولهم: «لا يُشبه أهلَ الصدق»، و«لا يُشبه حديثه حديثَ الأثبات» و«لا يشبه حديثَ الثقات»، و«لا يشبه حديثَ الناس»، ولم أجد إلا مواضع معدودة «يشبه حديث القصاص» أو «لا يشبه كلام النبي»[(٤٠٧)].

٢ ـ التعليل بنَفْرة الناقد

وهو أن يدلّ على نكارة الحديث ما يَجده الناقد من نَفْرة منه يُنَزِّه عن مثلها الوحيَ وألفاظَ النبوّة، وقد رُوي هذا المعنى من حديث أبي حُمَيْد وأبي أُسَيد، أنّ النبي (ﷺ) قال: «إذا سمعتم الحديثَ عنّي، تَعرفه قلوبكم، وتلين له أشعاركم وأبشاركم، وترون أنّه منكم قريب، فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عنّي، تُنكره قلوبكم، وتَنفر منه أشعارُكم وأبشاركم، وترون أنّه منكم بعيد، فأنا أبعَدُكم منه»[(٤٠٨)].

وقد اختُلف في حُكمه، إلّا أنّه معلولٌ[(٤٠٩)]، كما وَرَدت في هذا المعنى أو نحوِهِ جُملة أحاديث لا تصحّ.

---

(٤٠٧) انظر مثلاً: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **الضعفاء والمتروكين**، تحقيق عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ج ٢، ص ١٤٢، ترجمة (عبد الله بن المسور بن عوم)، وابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ج ٢، ص ١٠٨ (جعفر بن أحمد بن علي).

(٤٠٨) **مسند أحمد**، ج ٣، ص ٤٩٧، رقم ١٦١٠٢، وج ٥، ص ٤٢٥، رقم ٢٣٦٥٥، و**صحيح ابن حبّان**، ج ١، ص ٢٦٤، رقم ٦٣.

(٤٠٩) قال الهيثمي، في **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج ١، ص ٣٧٦: «رواه أحمد والبزار، في **مسنديهما** ورجاله رجال الصحيح». وصحّح إسناده القرطبي كذلك. كما في ابن الملقن، **المقنع في علوم الحديث**، ص ٢٣٦. وقال ابن كثير في **تفسيره**، ج ٢، ص ٣٣٥: «رواه الإمام أحمد رضي الله عنه بإسناد جيد، ولم يُخرجه أحد من أصحاب الكتب»، وقال في: ج ٢، ص ٥٩٩: «إسناده صحيح». وقال ابن رجب في: **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، ج ١، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦: «وإسناده قد قيل: على شرط مسلم؛ لأنه خرّج بهذا الإسناد بعينه حديثاً، لكن هذا الحديث معلول؛ فإنه رواه بُكير بن الأشجّ، عن عبد الملك بن سعيد، عن عباس بن سهل، عن أبيّ بن كعب، من قوله. قال البخاري: هو أصحّ من يحيى بن آدم، عن ابن أبي ذئب، عن سعيد المَقْبُريّ، عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: إذا **حُدِّثتم** عني حديثاً تَعرفونه ولا تنكرونه فصدّقوه؛ فإنّي أقول ما يُعرف ولا يُنكر، وإذا **حُدِّثتم** عني بحديث تُنكرونه ولا تَعرفونه فلا تصدّقوا به؛ فإنّي لا أقول ما يُنكر ولا يُعرف. [عند الدارقطني، في **سننه**، ج ٤، ص ٢٠٨، رقم ١٨]، وهذا الحديث معلول أيضاً، وقد اختلفوا في إسناده على ابن أبي ذئب، ورواه الحُفّاظ عنه، عن سعيد مرسلاً، والمرسل أصحّ عند أئمّة الحفّاظ، منهم: ابن معين والبخاري وأبو حاتم الرازي وابن خزيمة، وقال: ما رأيتُ أحداً من علماء الحديث يُثبِت وصله».

«وإنّما يُحْمَل مثلُ هذه الأحاديث ـ على تقدير صحّتها ـ على معرفة أئمّة أهل الحديث الجهابذة النقّاد، الذين كَثُرت دراستهم لكلام النبي (ﷺ) ولكلام غيره، ولحالِ رواة الأحاديث ونَقَلة الأخبار، ومعرفتِهم بصدقهم وكذبهم وضبطهم وحفظهم، فإنّ هؤلاء لهم نقد خاصّ في الحديث، مختصّون بمعرفته كما يختصّ الصَّيْرَفيّ الحاذق بمعرفة النقود جيِّدِها ورديئها، وخالصها ومَشوبها، والجوهريّ الحاذق في معرفة الجوهر بانتقاد الجواهر، وكلٌّ من هؤلاء لا يمكن أن يُعبّر عن سبب معرفته، ولا يُقيمَ عليه دليلاً لغيره»[٤١٠].

وهذه هي المَلَكة التي تَحَدّث عنها الأئمّة، واختلفت ألفاظهم في التعبير عنها بما فيه مَقنَع[٤١١]، ومنها عبارة ابن القيم: «وإنّما يَعلم ذلك مَن تَضَلّع في معرفة السُّنن الصحيحة، واختلطت بلحمه ودمه، وصار له فيها مَلَكة، وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار، ومعرفة سيرة رسول الله (ﷺ) وهديه، فيما يأمر به وينهى عنه، ويُخبر عنه ويدعو إليه، ويحبّه ويكرهه ويشرعه للأمّة؛ بحيث كأنّه مخالط للرسول، كواحد من أصحابه. فمثل هذا يَعْرف من أحوال الرسول (ﷺ) وهَدْيه وكلامه، وما يجوز أن يُخبر به وما لا يجوز: ما لا يَعرفه غيره، وهذا شأن كلّ متّبع مع متبوعه...»[٤١٢].

«وعلى الأحوال كلّها: حديثُ رسول الله (ﷺ) الثابتُ عنه: قريبٌ من العقول، موافقٌ للأصول، لا يُنكره عقلُ مَنْ عَقَل عن الله الموضعَ الذي وَضَع به رسولَ الله (ﷺ) من دينه، وما افترض على الناس من طاعته، ولا يَنفر منه قلبُ مَنْ اعتقد تصديقَه فيما قال، واتّباعَه فيما حَكَم به، وكما هو جميل حسن من حيث الشرع: جميلٌ في الأخلاق حسنٌ عند أُولي الألباب.

---

(٤١٠) ابن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، ج ١، ص ٢٥٦.

(٤١١) محمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد، **الاقتراح في بيان الاصطلاح**، دراسة وتحقيق قحطان عبد الرحمن الدوري (بغداد: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٢)، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢، ونحوُه في: ابن الملقن، **المقنع في علوم الحديث**، ص ٢٣٩؛ والبلقيني، **محاسن الاصطلاح**، ص٢٨٣؛ والزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج ٢، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ والشُّمُنِّي، **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**، ص ١٩٢، ومحمد بن إسماعيل الصنعاني، **ثمرات النظر في علم الأثر**، تحقيق رائد بن صبري (الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص ١٤٣.

(٤١٢) ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص ٤٤.

هذا هو المراد بما عسى يَصِحُّ من ألفاظ هذه الأخبار»[٤١٣].

إذن، هذه النفرة إنّما يُدركها الإمام الناقد الممارِس، وليس المقصودُ بها «أن ينصب الناقد هواه ومزاجه مجرّداً لقبول الحديث أو ردّه؛ فإنّ الرأي يُخطئ مهما اعتدل وراقَبَ صاحبُه ربّه، والهوى لا تُعصَم منه نفسٌ»[٤١٤]، وإنّما هي نفرة الإمام المُعَايِش المخالِط لحديث النبي (ﷺ)، ومن تَشَبّع منها حتّى تهيّأ له أن يُدرك ضوءها، كما قال الربيع بن خُثَيْم: «إنّ من الحديث حديثاً له ضوء كضوء النهار نَعرفه به، وإنّ من الحديث حديثاً له ظُلمة كظلمة الليل نَعرفه بها»[٤١٥].

وقد سبقت الإشارة إلى نحو هذه النّفرة أثناء الحديث على نكارة المتن، كما أنّ الخطيب البغدادي عقد باباً «في وجوب اطّراح المنكر والمستحيل من الأحاديث» وروى فيه الحديث السابق وغيره، وفي هذا المعنى قال ابن الجوزي: «واعلم أنّ الحديث المنكر يَقشعرّ له جِلْد طالب العلم وقلبُه في الغالب»[٤١٦].

مثاله:

حديث جعفر بن عَوْن، قال: حدّثني ربيعةُ بن عثمان، عن محمّد بن يحيى بن حَبَّان، عن نهار العَبْديّ، عن أبي سعيد الخدري: «أنّ رجلاً أتى بابنة له إلى النبي (ﷺ) فقال: إنّ ابنتي قد أَبَت أن تَزَوَّج. قال: فقال لها: أطيعي أباك. قال: فقالت: لا، حتّى تُخبرني ما حقُّ الزوج على زوجته، فردَّدتُ عليه مقالتها. قال: فقال: حقُّ الزوج على زوجته أنْ لو كان به قَرْحةٌ فَلَحَسَتْها أو انتَثَر مِنْخَراه صديداً أو دماً ثمّ لَحَسته، ما أدّت حقه.

---

(٤١٣) جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**، ط ٣ (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص ٢٦.

(٤١٤) الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٥٨.

(٤١٥) هناد بن السري الكوفي، **الزهد**، تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي (الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ج ١، ص ٢٩٣؛ والحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق محمد عجاج الخطيب، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٣١٦؛ والحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص ٦٢، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أحمد عمر هاشم (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦)، ص ٤٧١.

(٤١٦) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، ج ١، ص ١٠٣.

قال: فقالت: والذي بَعَثك بالحقّ لا أتزوّج أبداً. قال: فقال: لا تُنْكِحوهنّ إلّا بإذنهنّ»[٤١٧].

قال البزار: «لا نَعلمه يُروى إلّا بهذا الإسناد، ولا رواه عن ربيعةَ إلّا جعفرٌ».

وقال الحاكم: «حديث صحيح الإسناد»، فتعقّبه الذهبي وقال: «بل منكر، قال أبو حاتم: ربيعة منكر الحديث». وربيعة هذا قال يحيى بن معين ومحمّد بن سعد: ثقة، وقال النسائي: ليس به بأس، لكن قال أبو زُرعة: إلى الصدق ما هو، وليس بذاك القوي. والظاهر أنّ مراد أبي حاتم بـ «منكر الحديث» أل العهد، أي هذا الحديث الذي عُرف به، ولهذا نظائر في كلامهم.

فانضمّ إلى تَفَرُّدِ مَنْ هذه حالُه، ما جاء في الحديث من وَصْفِ حقّ الزوج على الزوجة بهذه الألفاظ المنفرة المستنكرة، ممّا لم يُعهد مثله في سنة المصطفى (ﷺ)، الذي أوتي جوامع الكلم وفصل الخطاب، وكان ذا خُلُق عظيم، وكان خلقه القرآن، وقد عبّر القرآن عن الحقوق بين الزوجين بأحسن العبارات[٤١٨].

وفي خاتمة هذا الفصل، لا بدّ من إجمال القول في سُبُل إدراك العلّة المتعلّقة بالمتن[٤١٩]، وهي السبل التي بها تُدرَك العللُ التي تَقَدَّم شرحُها في هذا الفصل، وترجع إلى أصلٍ جامعٍ وهو جمعُ الروايات ثمّ سبرها وتنقيحها، مع قرائنَ تنضمّ للعارف. قال مسلم: «فبجمع هذه الروايات ومقابلة بعضها ببعض، تتميّز صحيحَها من سقيمها، وتَتَبَيَّن رواةَ ضعاف الأخبار من أضدادهم من الحفّاظ، ولذلك أضعَفَ أهلُ المعرفة بالحديث عمرَ بن عبد الله بن أبي خَثْعم وأشباهَه من نقلة الأخبار؛ لروايتهم الأحاديثَ المستنكرة التي تُخالف

---

(٤١٧) ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج ٣، ص ٥٥٦، واللفظ له؛ وابن حبان، **الصحيح**، ج ٩، ص ٤٧٢، رقم ٤١٦٤؛ والحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج ٢، ص ٢٠٥؛ والنسائي، **السنن الكبرى**، ج ٧، ص ٢٩١؛ والدارقطني، **السنن**، ج ٣، ص ٢٣٧، والبزّار، **المسند**، رقم ١٤٦٥ (كشف الأستار).

(٤١٨) انظر: الجديع، **تحرير علوم الحديث**، ج ٢، ص ٧٥٨ ـ ٧٥٩.

(٤١٩) للتوسع في طرق اكتشاف العلّة عموماً، انظر: عتر، **لمحات موجزة في أصول علل الحديث**، ص ٦٩ ـ ١٤٤.

روايات الثقات المعروفين من الحفّاظ»[٤٢٠]. وقال عبد الله بن المبارك: «إذا أردتَ أن يَصِحّ لك الحديثُ فاضرب بعضَه ببعض»[٤٢١]. وقال الخطيب: «السبيل إلى معرفة علّة الحديث أن يُجمَع بين طرقه، ويُنظَر في اختلاف رواته، ويُعتَبَر بمكانهم من الحفظ، ومنزلتهم في الإتقان والضبط»[٤٢٢].

وهذا الجمع والتتبّع يكونُ للأسانيد والمتون معاً، للرواة والألفاظ، وبه تتبيَّن المتابعات والشواهد، والزيادة، والاختلاف، والمخالفة، والغلط وغير ذلك، وقد أكثر مسلمٌ من منهج الموازنة وجمع الطرق لإعلال بعضها ببعض، في كتابه **التمييز**، وفيه العديد من الأمثلة الصريحة في نقد المتون.

وممّا يتّصل بهذا جمع أحاديث الباب، فبها تتبيّن المخالفةُ، وقد اهتمّ المحدثون بهذا، وآيةُ شدّةِ اهتمامهم واستقصائهم لهذا: اعتناؤُهُم بتمييز الأبواب التي لا يَثْبُتُ فيها حديثٌ، حتّى صنّف بعض الحفّاظ في ذلك، ومن أشهرهم كتاب **المغني عن الحفظ والكتاب في قولهم: لم يصح شيء في الباب** للحافظ عمر بن بدر المَوْصليّ (٦٢٢هـ)، وعليه بنى غيرُ واحدٍ، وتُعُقِّب في عدد من كلّياته، وهذا باب صعبٌ لا يتحصل إلّا بالإحاطة والاستقراء من الحفّاظ الكبار، ولهذا كان كلام الأئمّة النقّاد المتقدّمين أكثر وثوقاً وأسلَمَ في هذا الباب.

وتَقَدّمت الإشارة ضمن الحديث عن «مخالفة القرآن» إلى نفي أحمد ثبوت سنّةٍ في البسملة عند الوضوء، وقال أحمد وعليّ بن المديني في الغسل من غسل الميت: «لا يصحّ في هذا الباب شيء»[٤٢٣].

---

(٤٢٠) مسلم بن الحجاج، **كتاب التمييز**، ص ٢٠٩.

(٤٢١) أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ٢٩٦.

(٤٢٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٩٥.

(٤٢٣) الترمذي، **علل الترمذي الكبير**، ج ١، ص ٤٠٢.

خلاصة الفصل

محصول الكلام في هذا الفصل ومباحثه الستة، أنّ مقاييس رَدِّ الحديث من جهة المتن عند المحدِّث تَرجع إلى أصل عامّ هو التعليل بمسالكه المختلفة، وهي خمسةٌ تَكْثُرُ، ويضافُ إليها ما يقع التعليل به لكنْ على ضِيقٍ.

أمّا التعليل بالتفرّد، فالكلام فيه طويل متشعّب، ويَصعب اختزاله دون إخلالٍ، ولكن يكفي فيه أنّ البحث يَجري في استنكار الأئمّة النقّاد المتقدّمين لبعض تَفَرُّدات الثقات، وأنّ التفرّد مَظِنَّة الخطأ وليس دليلاً كافياً عليه، فيَجري فيه الحكم بالاستناد إلى القرائن، ولذلك نراهم يُعِلُّون الحديثَ بالنكارة إذا تَرَجّح لهم خطؤه، وأكثرُ الحفّاظ المتقدّمين ـ كما أفاد الحافظ ابن رجب ـ يقولون في الحديث إذا تَفَرَّد به واحد ـ وإنْ لم يَرْوِ الثقات خلافَه ـ : إنّه لا يُتابَع عليه، ويَجعلون ذلك علّةً فيه، اللهمَّ إلّا أنْ يكون ممّن كثُر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهريّ مثلاً ونحوه، وقد يَستنكرون بعض تَفَرُّدات الأئمّة الكبار أيضاً، بحسب القرائن وخصوصِ كلّ حديثٍ.

وتَرَكَّز البحث في كلّ هذا على استنكار المتون، وقد جرَت كتب المصطلح المتأخّرة على إطلاق القول إنّه إنْ كان المتفرِّد عدلاً حافظاً موثوقاً بإتقانه قُبِل تَفَرُّده، فإن خالفَ سمَّوه شاذّاً ومحفوظاً، بحسب حال المخالِف والمخالَف من الوثاقة.

ونكارةُ المتن تكون بنكارة معناه، فإذا استنكر الناقدُ المعنى أعلّ الحديث بالتفرّد، وإن كان التفرّد بذاته ليس دليلاً على الخطأ، لكن التعليل يقع من جهة الراوي مع نكارة المعنى المتَفَرّد به، ولكنّ هذا اللون من النكارة يَكثر ـ عادة ـ في أحاديث الضعفاء.

ولنكارة المتون أحوالٌ وأمثالٌ وقع تفصيل الكلام فيها، ثمّ خُتم الكلام على هذا المبحث ببيان أنّ الحكم على الرواة يكون من خلال سَبْر مروياتهم ومتونهم، لذلك نجد أمثال العُقَيلي وابن عَدِيّ يعتنون بذِكر نماذجَ من الأحاديث المنكرة ـ متناً ـ في تراجم الرواة. لكنّ تَفَرُّد الراوي لا يَقتضي الجرحَ إذا كانت أفراده ومناكيره قليلة، لكنْ تُجتَنَب مناكيره فقط.

أمّا التعليل بالزيادة في المتون، فهي ممّا يشترك فيه النظر إلى الراوي والمروي؛ لا ينفصلان، فلا يُحكَم عليها إلّا بالنظر إلى راويها ومضمونها وسياقها ممّا يُعَبَّر عنه بالقرائن، التي تُرَجح الخطأ أو الصواب، وهذه مسألة ممّا وقع فيه الخلاف بين المحدّثين وبين الفقهاء والأصوليّين، وكلامُ كثيرٍ من المتأخّرين من المحدّثين يكاد يَجري على طريقة الفقهاء، أمّا مذهب أئمّة الحديث من المتقدّمين ـ كما حقّقه عددٌ من الحفّاظ المتأخّرين ـ فهو أنّهم لا يَحكمون في ذلك بحكمٍ كليٍّ، بل يُديرون المسألةَ على القرائن ووجوه الترجيح، ففي موضعٍ يُجزَم بصحّتها، وفي آخر يَغلب على الظنّ صحّتُها، وفي موضع يُجزَم بخطئها، وفي آخر يَغلب على الظنّ خطؤها، وفي موضعٍ يُتَوقَّف فيها، كما حرَّره الحافظ الناقد الزَّيْلعي.

أمّا التعليل بالمخالفة، فهو أصل من أصول التعليل عند النَّقَدَة، ولكنْ ليست كلُّ مخالفة علّةً، فيقع التعليل بالمخالفة التي لا وجهَ لها؛ وقامت القرائن على خطئها، وهي على أوجه:

الأوّل: الشذوذ، وهو مخالفة الراوي لغيره في الرواية نفسها للمتن نفسه.

الثاني: مخالفة السنّة المعروفة، وهي مخالفة الحديث لغيره من الأحاديث في المسألة نفسها، وكلاهما يدخل في مسمّى «المعارضة»، التي بدأت بذورها في زمن الصحابة والتابعين ثمّ توسّعت.

ومن هذا الباب: الأحاديث الشاذّة المطَّرَحة التي صحَّت الأحاديث بخلافها، وأجمعت أئمّة العلماء على القول بغيرها. ومنه أيضاً: تضعيفُ أحاديث رُويت عن بعض الصحابة، والصحيح عنهم روايةُ ما يخالفها.

الثالث: مخالفة الحديث للقرآن، وهي محلّ اجتهادٍ بين العلماء، ولذلك لم تكن مقياساً عامّاً ـ عند المحدّث ـ لردّ الحديث؛ بمجرّد المخالفة إذا صحّ النقل، ولم يَرِد نصٌّ من أئمّة النقد المتقدّمين يُفيدُ ذلك صراحةً، فلا نكاد نعثر على مثال صريح صحّ سنده وردّه النقّاد لمخالفته القرآنَ، نعم وَرَد في كلام بعضهم ما يُفيد أنّ مخالفة القرآن قد تكون قرينةً مساعِدة عند الناقد إذا تَضَافرَت مع جملة قرائن إسنادية تُرَجِّح ردّ الحديث وإعلاله، وسبقت أمثلة هذا.

الرابع والخامس والسادس: مخالفة الإجماع والعقل والحسّ، ولم يَرِد فيها نصٌّ أو مثالٌ يُثبت اعتبارَها مقياساً عند أئمّة النقد، إلّا ما ورَد في كتب المتأخّرين، وقد أخذوه عن الأصوليّين، ولذلك بَقِي محلُّه ـ عندهم ـ التنظير دون التطبيق.

السابع: مخالفة المعلومات التاريخية، وقد وقع اعتباره في بعض الحديثِ ممّا هو صريحُ المخالفة، وهو قليلٌ، وقد جاءت أمثلةٌ له من تصرُّفات الذهبي وابن كثير وابن القيم ممّن اعتنوا بالتاريخ والسيرة النبوية.

الثامن: مخالفة رأي الراوي ومذهبِهِ، وهي طريقٌ جرى عليها كبار نقّاد الحديث في إعلال الحديث بها لجهة المتن، والحكمِ على الراوي بالوهم إن كان من الثقات، والضعفِ إن كان ممّن دونهم. وهذه مسألة ممّا يقع فيه الخلاف بين المحدّثين والأصوليّين، لكنّ التحقيق أنّ كلامَ كلٍّ واردٌ على محلٍّ غيرِ محلّ الآخر، فالمحدّث يشكّك في ثبوت الرواية ويَعتبرها وهماً، والأصولي يبحث في الاحتجاج ومعارضة رأي الراوي بروايته، وأيّهما يُرجح في العمل، وفيه تفصيلٌ.

أمّا التعليل بالاختلاف ـ وهو **المبحث الرابع** ـ فبابه واسع، لكنّ شرط البحث الاختلافُ القادح من جهة المتن، وهو الاختلاف الذي استوت وجوهه وتَعَذَّر الجمع فيه على قواعد المحدّثين. وهذا بابه واسعٌ أيضاً وفيه تفصيلٌ، فقد وقع فيه كثيرُ تَكَلُّفٍ للجمع تَخَلُّصاً من الاختلاف، وصَوْناً للرواة، لكنّ التحقيق أنّ الاختلاف الواقع في المتن على ثلاثة أقسام هي:

الأول: أن تَختلف مخارج الحديث وتَتَباعد ألفاظه، أو يكونَ سياق

الحديث في حكاية واقعةٍ يَظهر تَعَدّدها، والحكمُ هنا أنّه يتعيّن القول بتعدّد الواقعة، بأنْ يُجعَلا حديثين أو أحاديث.

الثاني: أن تتباعد الألفاظ والمَخرج واحد، فيَبْعُد القول بالتعدُّد ويُجمَع بينها، ويكون الاختلاف من الرواة في التعبير.

الثالث: أن تتباعد الألفاظ ويَبْعُد احتمال التعدّد ويبعد أيضاً الجمع بين الروايات، وهذا منه ما لا يَتَضمّن اختلاف حكمٍ شرعي فلا يقدح ذلك، ومنه ما يتضمّن اختلاف حكم شرعي فيُلجَأ إلى الترجيح، ويُحمَل المرجوح على أنّه من تصرُّف بعض الرواة.

والشرّاح عادةً يميلون إلى الجمع بين الروايات؛ ولو مع بعض التعسُّف أحياناً، ولذا ينبغي أن لا يُدار الأمر على الاحتمالات والاندفاع إلى صون الرواة فقط، فمدار الأمر ـ عند أئمّة النقد ـ على ما يَقوى في الظنّ بالاستناد إلى القرائن وتتبّع الطرق والمخارج وأحوال النقلة، وإلّا فإنّ المبالغة في صَوْن الرواة قد تؤدّي إلى تَطَرُّق الخلل إلى أصل الحديث ومصدرِه، وقد وقع مثلُ ذلك!.

المبحث الخامس وهو التعليل بالغلط، فقد اعتنى الأئمّة النقّاد بأخطاء الثقات عنايةً خاصة؛ لخفائها.

وإعلالُ المتون بالغلط على صنفين: الأول: دخول حديث في حديث، وهذا ممّا يَشترك فيه الإسناد مع المتن، والثاني: الوهم في سياق المتن، وهو على أربع صورٍ تُعلَم من تصرُّفات أئمّة النقد، وهي القَلْبُ في المتون، وإبدال لفظة بلفظة، والتصرّف في لفظ الحديث بما يُغَيِّر معناه (اختصار الحديث اختصاراً مُخِلّاً)، والتصحيف.

ويبقى مقياسان وقع التعليل بهما على ضيقٍ ـ وهو المبحث السادس ـ وهما: التعليل بالشَّبَه، والتعليل بنَفْرَة الناقد من المتن.

فحُذّاق النقّاد من الحفّاظ، لِكَثرة ممارستهم للحديث ومعرفتهم بالرجال وأحاديث كلّ واحدٍ منهم: لهم فهمٌ خاصٌّ يَفهمون به ذلك، ولكنّ هذا ليس على إطلاقه؛ وإلّا بَطَلَت فائدة الاعتبار وجَمْع الطرق.

وله أحوال من جهة الإسناد، ومن جهة المتن، وبحثنا يختصّ بإعلالهم بعضَ الحديث بأنّه لا يُشْبِه كلام النبيّ (ﷺ)، فهم لكثرة ممارستهم يَعْرفون ما يُشبهه وما لا يشبهه، أو بإعلالهم الحديثَ بكونه يشبه كلام القُصّاص. لكن ذلك ليس ـ وحده ـ دليلاً على الخطأ، فقد يكون بعض الحديث مَرويّاً بالمعنى، ولذلك حين تَحَدّث العلماء عن علامات الوضع ـ ومنها رِكَّة الحديث ـ استدركوا فقالوا: إنّ المدار في الركّة على المعنى. أمّا التعليل بنَفْرَة الناقد، فهو أن يدلّ على نكارة الحديث ما يجده الناقد من نَفْرَةٍ من الحديث يُنَزَّه عن مثلها الوحي وألفاظ النبوّة.

الفصل السادس

مقاييس رَدِّ الحديث من جهة المتن عند الأصوليّين

مدخل

تَقَدَّم في القسم الأوّل أنّ جمهور الأصوليّين قسّموا الخبر إلى نوعين: خبر آحاد، وخبر تواتر. والحديث هنا قاصرٌ على خبر الآحاد ـ عندهم ـ ، وهو ما لم يَبلُغ حدَّ التواتر، أو حدّ الشهرة والاستفاضة عند مَنْ أثبت قسماً ثالثاً بين المتواتر والآحاد، وهم الحنفية[1].

---

(١) فالخبر عند الحنفية ثلاثة أقسام: متواتر، ومشهور أو مستفيض، وآحاد. والمشهور ـ عندهم ـ خبرٌ ابتدأ آحادياً ثمّ تواتر في القرن الثاني والثالث، ولا عبرة للاشتهار بعد القرون الثلاثة، وهو «يوجب علمَ الطُّمأنينة حتى تجوز به الزيادة على الكتاب، ويُضَلَّل جاحدُه، ولا يُكَفَّر على الصحيح»، و«علم الطمأنينة يوجِبُ ظنّاً كأنه اليقين»، فالحنفية يُفرِدون له أحكاماً أصولية قريبة من أحكام الخبر المتواتر»، وذهب الجصّاص إلى أنّه مثل المتواتر فيَثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة، والأولُ اختيار ابن أبان والدبوسي وعامّة المتأخّرين من الحنفية. انظر: حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن محمد النسفي، **منار الأنوار، مع شرحه إفاضة الأنوار على أصول المنار للحصكفي**، تعليق محمد سعيد البرهاني؛ إخراج محمد بركات ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ١٩٢؛ وعلي بن محمد البزدوي الحنفي، **أصول البزدوي وشرحَه: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز بن أحمد البخاري**، وضع حواشيه عبد الله محمود عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢/ ٥٣٤ ـ ٥٣٥؛ ومحب الله بن عبد الشكور البهاري (القاضي)، **مُسَلَّم الثبوت مع شرحه فواتح الرَّحَموت**، ج ٢، ص ١١٢؛ وعلاء الدين أبو منصور محمد بن أحمد السمرقندي، **ميزان الأصول** (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت.])، ص ٤٢٨، وبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير عمر سليمان الأشقر (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨)، ج ٤، ص ٢٥٦.

والمقصود بمقاييس الأصوليّين في هذا الفصل: ما يَذكره الأصوليُّون من «شروط العمل بحديث الآحاد» ـ وهو التعبير الشائع ـ ، أو «انتقاد الخبر بعد ثبوته عن الرسول»[٢]، أو «ردّ حديث الثقة لأمور»[٣]، أو «ما يُرَدُّ به خبر الواحد»[٤]، وقد أحسنَ الإمام المازَري ـ وهو أصولي ومحدّث ـ التعبيرَ عن المسألة فقال: «وقد ذكرنا أنّ من الأخبار ما لا يُقبل لعللٍ فيه، وربما كانت العلّة من ناحية سنده، وربما كانت من ناحية متنه، أو من ناحية قيام أدلّة بخلافه»[٥].

لكن يجبُ هنا تعيين المراد بالأصوليّين؛ ففيه تفصيلٌ يَلزمُ إيضاحُه، إذ ليس كلُّ الأصوليّين يشترطون للحديث المقبول شروطاً زائدةً على شروط المحدّثين، فالإمامان الشافعي وأحمد يَسلكان مسلك أهل الحديث في قَبول الأخبار، وقد تواتَرَ عن الشافعي في كتبه أنّه يُحيل إلى «أهل الحديث» ويَحتكم إلى معرفتهم وحُكمهم، كما أنّ بعض الأصوليّين المحدثين يُحيل في معرفة صحّة الخبر مِن غيرِها إلى المحدّثين خاصةً؛ لأنّهم أهل الصنعة وخبراؤها[٦].

أمّا الإمام الشافعي، فهو أول مَنْ دوّن في أصول الحديث ـ ضمن كتاب **الرسالة** ـ بحسب ما وَصَل إلينا علمُه، وعليه اعتمد جمهورُ مَنْ دَوّن في هذا الفنّ حتّى غلَبَتْ أصوله على طريقة المدوّنين في هذا الفنّ والمتكلّمين فيه،

---

(٢) كما هو عنوان باب من أبواب: عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ص ١٩٦.

(٣) كما جاء في: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٤٥، وسبق نَقْلها في الفصل الثالث.

(٤) عنوان بابٍ في كتاب: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكَلْوَذَانيّ، **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق مفيد أبو عمشة ([الرياض]: جامعة أم القرى، ١٩٨٥)، ج ٣، ص ١٤٧، وعنوان بابٍ في كتاب: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، حققه أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزّازي (الدمام، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٣٥٣.

(٥) محمد بن علي بن عمر المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق عمار الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١)، ص ٤٥٩.

(٦) كما فعل الإمام السمعاني في: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله بن حافظ الحكمي (الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨)، ج ٣، ص ٧، وسبق نَقْلُ كلامه في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وقد حَدّد هو الحديثَ الذي تقوم الحجّة به ممّا يتعلّق بالسند والمتن[٧]، ومن نصوصه الظاهرة في قبول الحديث الثابت ـ بلا شرط زائدٍ على ما عند المحدّثين ـ قولُه: «إذا حَدَّث الثقةُ عن الثقة حتّى ينتهي إلى رسول الله (ﷺ) فهو ثابتٌ عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ولا نَترك لرسول الله حديثاً أبداً؛ إلّا حديثاً وُجد عن رسول الله حديثٌ يخالفه...»[٨]، وقولُه: «الحديث قد يبدو معارضاً لكتاب الله عزّ وجلّ ومع هذا نَقبله، وليس لنا حجّةٌ في ذلك إلّا أنّ الذي نَقَله ممّن يُثبِتُ أهل الحديث حديثه»[٩].

ولهذا قرّر الإمام تقي الدين السبكي مذهبَ الشافعي ودافع عنه بتوسُّع فقال: «وأمّا الشافعي فليس له قاعدةٌ يَرُدُّ بها الحديث. فمتى صحّ الحديث قال به...»[١٠]، «فلم يكن عنده ما يَتوقّف عليه العمل بالحديث إلّا صحّتُه، فمتى صحّ وجب العمل به؛ لأنّه لا معارض له، فهو قد استقرأ الأحاديث وعَرف أنّ الأمر كذلك وصرّح به في غير موضعٍ من كلامه»[١١].

لكن اختلف قول الشافعيّة بعده، فمنهم من مشى على طريقته كالإمام ابن السمعاني وغيره، ومنهم من اتّبع طريقة المتكلّمين فردّ ـ بناءً على

(٧) انظر كلامه في: محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ([بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.])، ص ٣٦٩، وتَقَدم من مذهبه أنه عارضَ القولَ بعَرْض الحديث على القرآن ممّا تَقَدَّم بحثُه أثناء الكلام على مقاييس المحدّثين، وسيأتي قريباً مَزيدٌ عليه.

(٨) محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (مصر: دار الوفاء، ٢٠٠١)، ج ٨، ص ٥١٣.

(٩) محمد بن إدريس الشافعي، **اختلاف الحديث** (مطبوع في آخر **كتاب الأم**)، ج ١٠، ص ٣٢، وانظر: **الأم**، ج ١، ص ١٠٢.

(١٠) تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، **معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي**، دراسة وتحقيق علي بن نايف بقاعي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٣)، ص ١٤٩.

(١١) المرجع نفسه، ص ١٤٨، مع تقديم وتأخيرٍ منّي. ولهذا حين ذكَر د. وهبة الزحيلي شروط العمل بخبر الآحاد عند الحنفية والمالكية، جاء إلى الشافعي فذكر شروطه للعمل من كتاب **الرسالة** وهي الشروط التي أخذها المحدّثون لصحة الخبر، وكذلك ذكر عن الإمام أحمد أنّه لا يشترط للعمل بالخبر إلّا صحّة السند كالشافعي إلّا أنّه خالفه في العمل بالمرسل. انظر: وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦)، ج ١، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣. وهو يعني أنّهما لا يشترطان شروطاً للعمل بالحديث سوى صحّة الإسناد، وإنْ كان في هذا التعبير تَسَمُّح، فانتفاء الشذوذ مَرْعيٌّ عند أحمد، كما نجدُ في إعلاله للأحاديث، وكذلك يُفهَم من نص الشافعي، وهو الشرط الرابع من شروط الشافعيّ كما عدَّها أستاذنا د. وهبة.

الافتراض العقلي ـ خبرَ الثقة بمخالفة القاطع من كتاب أو سنّة، أو الإجماعِ، أو نحوِ ذلك، كالشيرازي والخطيب البغدادي والبيضاوي وغيرِهم[١٢]. . . ولم يَتَنَبَّه لهذا الاختلاف بعضُ الباحثين المعاصرين، فحَكَوا الاتّفاق على تلك الشروط بين الأصوليّين جميعاً[١٣].

أمّا الإمام أحمد، فهو إمامٌ من أئمّة المحدّثين، ولا يختلف مذهبه عنهم، وسبقت مناقشة كلامه ضمن مقياس عَرْض الحديث على القرآن أثناء الكلام على مقاييس المحدّثين، وأنّه لا يقول بذلك، وعلى هذا مَشَى بعضُ أهل مذهبه حتّى قال ابن عَقِيل الحنبلي: «خبرُ الواحد أصلٌ بنفسه، وأصلٌ لغيره»[١٤]، في حين أنّ أبا الخطّاب الكَلْوَذانيّ عقد باباً لِمَا يُرَدُّ به الخبرُ كما سبقت الإشارة.

بَقِيَ أنّ الكلام على الأصوليّين هنا إنّما يتناول أصوليّي الحنفية والمالكية، وأصوليّي الشافعية الذين مشَوْا في هذا الباب على طريقة المتكلّمين فيما يخصّ مخالفةَ القاطع عقلاً أو سمعاً[١٥]. وللحنفية اصطلاح خاصّ في هذا الباب يسمّونه «الانقطاع الباطن» أو «الانقطاع معنًى»، وهو ينقسم ـ عندهم ـ إلى قسمين: إمّا أن يكون ذلك المعنى بدليلٍ مُعارِضٍ كالقرآن والسنّة

---

(١٢) انظر تفصيل ذلك في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(١٣) مثل أحمد بت امحمد معبوط، **الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧)، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٤ فقد سمّاه «القدر المتّفق عليه» ضمن الشروط العائدة إلى المُخبَر عنه. وعبد الكريم إسماعيل صبّاح، **الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح** (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨)، ص ١٩١، فقد سمّاها «العلل التي يُردّ بها الخبر بالاتّفاق»، وأنّ المحدّثين اعتبروها علامات وضع، والأصوليّين اعتبروها ممّا يُعلَم كذبه. وقد أوضحتُ في علامات الوضع أنّ متأخّري المحدّثين أخذوها من كتب الأصول، وأنّ مقاييس المحدّثين تختلف عن ذلك، ولكنّ «صبّاح» لا يعتمد في كتابه على المصادر الأصول في علوم الحديث. أمّا قوله: إنّ الأصوليّين يَعتبرونها ممّا يُعلَم كذبه: فغيرُ محرَّر، فإنّ بعضهم يذكرها ضمن شروط العمل بالخبر، وتَقَدَّم بحث هذا.

(١٤) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩)، ج ٤، ص ٤٠٣.

(١٥) لم تتعرض أميرة الصاعديّ لذِكْر خلاف الأصوليّين للمحدّثين في مخالفة القرآن والسنّة المشهورة والعقل، لا حين تحدّثت عن «شروط العمل بخبر الواحد» (ص ٩٣)، ولا حين تحدّثت عن الشروط المتّفق عليها والمختلف فيها في الصحيح (ص ١٤٣)، وهذا الخلاف الذي تجاهَلَتْه ممّا يقع في صلب بحثها!. انظر: أميرة بنت علي الصاعدي، **القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين** (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠).

المتواترة وغيرهما، أو نقصانٍ في حال الراوي يَثبت به الانقطاع[١٦].

لكن الاختلاف الواقع في هذه الشروط الزائدة للحديث المقبول إنّما هو اختلاف في طريق ثبوت الأخبار ومتى تحصل الثقة بها وتَلزم الحُجّة، وليس خلافاً بين مَنْ قَبِل الحديث الصحيح عن النبي (ﷺ) ومَنْ رَدّه، كما توهّم بعض المعاصرين[١٧]، ولهذا قرّر غيرُ واحد من الأئمّة أنّ الأئمّة «كلّهم مشتركون في أنّه متى جاء عن رسول الله (ﷺ) حديثٌ ثابتٌ فواجبٌ المصير إليه»[١٨]، و«أنّهم متّفقون اتّفاقاً يقينيّاً على وجوب اتّباع الرسول (ﷺ)»[١٩]، و«أنّ قول الرسول (ﷺ) مُوجِبٌ للعلم باعتبار أصله، وإنّما الشُّبْهةُ في النقل عنه»[٢٠]، وأنّ هذه الشروط التي وقع فيها الخلاف بين العلماء قد تكون شروطاً في خبر الواحد العدل اشترطها بعضهم ولم يَشترطْها آخرون، أو أحوالاً عَرَضت للمرويّ ممّا دلّ على ضعفه عند بعضهم، وهي ـ في مجملها ـ أحوالٌ تَرجع إلى ألوان من المعارضة[٢١]، ولكلٍّ نظرُه الذي بناه على حججٍ وأيّده بالأدلّة، والإعذار له واجب.

والخلاف في تلك الشروط، قد يَنبني ـ في أحد جوانبه ـ على الخلاف الواقع في ما يُفيده خبر الواحد:

فمَن قال: يفيد العلمَ ـ وهم بعض أصحاب الحديث[٢٢] ـ رأَوْا الاكتفاء

---

(١٦) انظر صور الانقطاع عند الحنفية في: أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، **أصول السرخسي**، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن ـ الهند (بيروت: تصوير دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٣٥٩، وعلي بن محمد البزدوي الحنفي، **أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)** (كراتشي: مطبعة جاويد بريس، [د. ت.])، ج ١، ص ١٧٣.

(١٧) كأميرة الصاعدي في **القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين**؛ وترحيب الدوسري في «ردّ خبر الواحد بما يسمى بالانقطاع الباطن،» **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**، السنة ١٤، العدد ٢٤ (٢٠٠٢)، بل في كلام السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، وتَهَجُّمه على الدبّوسي نحو ذلك أيضاً.

(١٨) السبكي، **معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي**، ص ١٢٧.

(١٩) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، عُني بطبعه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري (بيروت؛ صيدا: منشورات المكتبة العصرية، [د. ت.])، ص ١٠.

(٢٠) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٣٩.

(٢١) انظر: ابن تيمية، المرجع نفسه، ص ٢١، ٢٩ و٣١.

(٢٢) لكن قال السمعاني، في **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٢٦٠: «أكثر أصحاب الحديث»، وسَبَق تحرير القول هذا في التمهيد، أثناء الكلام على مسألة «تصحيح المعنى».

بشروطهم في القبول، فإذا تَحققت في الخبر وَجَبَ قبوله، ولم تَجُز معارضته بغيره وإن كان قرآناً، فإن وقع تعارضٌ لزم حَمْلُه على التأويل، أو النسخ بشروطه.

أمّا مَن قال: يُفيدُ الظنَّ، فقد رأى أنّ الباب واسعٌ للمعارضة والترجيح وتقديم الأقوى دلالةً بحسب مراتب الأدلّة وتفاوت الدلالات من القطع والظنّ. ولم يرَ شروط المحدّثين كافيةً للجزم بالثبوت، مع وجود المُعارِض.

وفي جانبٍ آخر، انبنى الخلاف أيضاً على تصوّر شكل العلاقة بين القرآن والسنّة، وعلى اعتبارات أخرى ـ بعضُها عقليّ ـ لها علاقة بحصول الثقة بالخبر من عدمها.

بعد تحديد هذا الإطار الكلّي للمسألة ووجه الخلاف فيها، يَحسُنُ إجمال النظر الأصوليّ فيما يتعلّق بمتون أخبار الآحاد كما استقرّ لدى المتأخّرين، ثمّ بعد ذلك نلجأ إلى التفصيل بحسب اختلاف مذاهب الأصوليّين.

قال الإمام الزركشيُّ: «وشرطُ المتنِ:

١ ـ أن يكون ممّا يَصِحُّ كونه، ولا يستحيل في العقل وجوده. فإن أحاله العقل رُدَّ. . .

٢ ـ وأنْ لا يكون مخالفاً لنصٍّ مقطوعٍ بصحّته.

٣ ـ ولا مخالفاً لإجماع الأمّة والصحابة، فإن كان بخلاف ذلك فهو إمّا غلطٌ من الراوي، أو منسوخٌ حكمُه.

٤ ـ وأن لا يخالفه دليل قاطعٌ؛ لقيام الإجماع على تقديم المقطوع على المَظنون. أ ـ فإن خالَفَه قاطعٌ عقليٌّ ولم يَقبل التأويل عُلِم أنّه مكذوب على الشارع، وإنْ قَبِلَه تَعيَّن تأويله جمعاً بين الدليلين. ب ـ وإن كان سمعيّاً ولم يُمكن الجمع فكذلك. ج ـ وإن عُلِم تأخُّر المقطوع عنه حُمِل على أنّه منسوخٌ به.

٥ ـ وأنْ لا يَنفرد راويه بما جرت العادة أن يَنقله أهل التواتر، أو يجب عليهم علمُه، فإن انفرد لم يُقبَل. قاله في **اللمع** وكذا الأستاذان ابن فُورَك وأبو منصور البغدادي عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩هـ)»[٢٣].

---

(٢٣) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٤٢؛ والشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ٤٥، والخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ج ١، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥، ونصّ =

هذا الكلام حَصَل توافقٌ عليه ـ فيما يبدو ـ في حدود القرن الخامس الهجري، بين أئمّة شافعية وحنابلة، وفيهم أصوليّون كالشيرازيّ والقاضي أبي يعلى والكَلْوَذَاني، ومحدّثون فقهاء كالخطيب البغدادي، والمَنْزع الكلاميّ فيه واضح. وقد ذكر ابنُ خلدون أنّه في هذا العصر، «كَمُلت صناعة أصول الفقه بكماله [أي القياس]، وتَهَذَّبت مسائله، وتَمَهَّدت قواعده، وعُني الناس بطريقة المتكلّمين فيه، وكان من أحسن ما كَتب فيه المتكلّمون: كتاب **البرهان** لإمام الحرمين و**المستصفى** للغزالي ـ وهما من الأشعرية ـ وكتاب **العمد** لعبد الجبّار، وشرحه **المعتمد** لأبي الحسين البصري ـ وهما من المعتزلة ـ وكانت الأربعة قواعدَ هذا الفنّ وأركانَه»[(٢٤)].

وإلى القاضي أبي يَعلى وتلميذَيه: ابنِ عَقيل والكَلْوَذَانيّ يَرجع الفضل في تَشَكُّل أصول المذهب الحنبلي في القرن الخامس، وقد كان لهم تأثُّر بعلم الكلام[(٢٥)].

وهذا أوان الشروع في تفصيل الكلام على مقاييس ردّ الحديث لجهة المتن عند الأصوليّين عموماً، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

= الخطيب هو نصّ الشيرازي نفسه. وعبد الله بن عمر البيضاوي، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق سليم شبعانية (دمشق: دار دانية، ١٩٨٩)، ص ١٢٠، وتقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٢، ص ٣٢٥؛ وعبد الرحيم بن الحسن الإسنَوِيّ، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي**، ومعه حواشي محمد بخيت المطيعي (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ٣، ص ١٦٠ ـ ١٦١؛ وآل تيمية (عبد السلام، وعبد الحليم، وأحمد بن عبد الحليم)، **المسودة في أصول الفقه**، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة المدني، ١٩٨٣)، ص ٢٤١، ونَقَله عن القاضي أبي يَعلى، والكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٤٧، وفي: أحمد بن علي أبو بكر الجصاص، **الفصول في الأصول**، ط ٢، تحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٤)، ج ٣، ص ١١٣ و١٢١ بعضُها، فهذه مصادرُ شافعية وحنفية وحنبلية، وانظر ما سبق في الفصل الثالث ضمن الحديث عمّا يُقطَع بكذبه.

(٢٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ضبطه خليل شحادة؛ وراجعه سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٥٧٦.

(٢٥) قال ابن عقيل: «كان أصحابنا الحنابلة يريدون منّي هجران جماعة من العلماء وكان ذلك يحرمني علماً نافعاً»، وقد نَقَموا عليه تَرَدُّده على ابن الوليد وابن التَّبَّاني شيخَي المعتزلة، وكان يقرأ عليهما علم الكلام سرّاً، وكذلك الكَلْوَذَاني نَقَل في مواضع كثيرة عن **المعتمد** لأبي الحسين البصري المعتزلي، ولم يُسمِّه، وسمّاه في مواطن أخرى. انظر مقدمة تحقيق: **التمهيد في أصول الفقه**، ج ١، ص ٧٩ ـ ٨٤.

الأول: قسم تَوَافق عليه الأصوليُّون ممّا افترضوه بناءً على التصوُّر العقلي.

الثاني: قسم اشترطه الحنفية واشتُهروا به، وبَنَوْا عليه مسائلَ فقهية أثارت مخالفيهم وكانت موضعَ محاججات فقهية طويلة، انتصرَ فيها كلٌّ لرأيه واستجلبَ له من الحجج ما فيه مَقنَع لمقلّديه.

الثالث: قسم اشترطه المالكية واشتُهروا به، وحصل فيه الخلاف والاضطراب في كتب الأصول الذي وصل إلى حدّ التشنيع أحياناً.

أوّلاً: مخالفة العقل

من علامات ردّ الخبر عند الأصوليّ مخالفةُ العقل، كما سبقت الإشارة إلى هذا في مواضع[26]، فـ «إذا روى الخبرَ ثقةٌ رُدَّ بأمور: أحدها: أن يخالف مُوْجِبَات العقول فيُعلَم بُطلانه؛ لأنّ الشرع إنّما يَرِد بمُجَوِّزات العقول، وأمّا بخلاف العقول فلا»[27].

وهذا المقياس بحاجة إلى تحرير وتدقيق، فباستقراء كلام الأصوليّين نجدهم يَذكرون مخالفة العقل في أحد بابين: إمّا في باب ما يُقطَع بكذبه، أو في باب ما يُرَدّ به خبرُ الواحد، وبإمعان النظر في أمثلتهم ومناقشاتهم التي تندرج تحت هذا المقياس، نجدهم إنّما يتكلّمون في «موجبات العقول»، أو ما تَدفعه «العقول بموضوعها»، أو «ما يُخالِف مقتضى العقل»، أو «ما ينافي موجبات أحكام العقول؛ لأنّ العقول حجّة لله تعالى»، على معنى أنّ الكلام هنا ليس على إطلاقه، بل هو مخصوص بتلك الأمور التي لا يقع الخُلْفُ فيها

---

(٢٦) ضمن علامات الوضع، ص ٩٩، وضمن ما يُقطَع بكذبه، ص ١٥٨ و١٦٦، وضمن مقاييس المحدثين، ص ٣٠٥.

(٢٧) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ٤٥، والعبارة نفسها في: الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ج ١، ص ٣٥٤؛ وانظر: الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٣، ص ١٢١؛ والكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٤٧، وآل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ص ٢٤١، ونقله عن أبي يعلى، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أبي عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ص ١٧ و٤٣٢، وبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٢٦٧، وشهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، حققه وعلق عليه مسعود عبد الحميد السعدني ومحمد فارس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص ٣٦١.

بوجهٍ من الوجوه، وهي المسمّاة بـ «البَدَهيّات»، من قبيل أنّ الواحد أصغر من الاثنين، والبعض أصغر من الكلّ، ولهذا جَزَموا بردّ ما استحال في العقل وجوده أو التصديق به.

ومَن تأمَّل كلامهم في باب (ما يُقطَع بكذبه) وَجدَهم يذكرونه من باب الافتراض العقليّ، ولا يَلزم عنه وجودُه في الواقع العمليّ من السنّة النبوية إلّا بالنظر إلى الأحاديث، التي في كتب الموضوعات كحديث عَرَق الخيل وغيره من الأحاديث السَّمِجة، وهي التي عَنَاها الشافعي بـ «الخاصّ القليل من الحديث، الذي يُستَدلّ على الصدق والكذب فيه بأن يُحَدِّث المحدّث ما لا يَجوز أن يكونَ مثلُه»[٢٨].

كما أنّهم يقيّدون ذلك بشرطين:

الأول: أن تكون المعارضة أو المخالفة أو المناقضة «حقيقية»، على معنى أن يتّفق جميعُ العقلاء عليه، وأن يكون ممّا يدخل في طاقتها وإدراكها.

الثاني: تقييد الخبر بما لا يَقبَل التأويل المحتمَل بحالٍ.

قال الإمام الجصَّاص: «وكلُّ خبرٍ يُضادّه حجّةٌ للعقل فهو فاسدٌ غيرُ مقبولٍ وحجّةُ العقل ثابتةٌ صحيحةٌ، إلّا أن يكون الخبر محتمِلاً لوجهٍ لا يُخالِف به أحكامَ العقول فيكون محمولاً على ذلك الوجه»[٢٩]. وعليه، فلا يُرَدّ الخبر بأدنى مخالفة، كما لا يُرَدّ بالاستبعاد العقلي كما سيأتي، وكذلك لا يُرَدّ الخبرُ الذي صحّ سنده وكان موضوعه عالَمَ الغيب؛ فإنّ هذا ممّا لا طاقة للعقل به حتّى يَحكم عليه، فدلّ على أنّ العقل المراد في هذا الباب هو العقل المعتبَر شرعاً.

ومن أمثلة ما ظُنَّ مخالفتُه للعقل بسبب حَمْله على مصطلحاتٍ مُحدَثةٍ، وتحكيم العقل فيما لا طاقة له به: ما قيل في حديث أبي سعيد الخُدْري (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): «يؤتى بالموت كهيئة كَبْش أملَحَ، فينادي مُنادٍ: يا أهل الجنّة، فيَشرئِبُّون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت وكلُّهم قد رآه، ثمّ ينادي: يا أهل النار، فيَشرئبّون وينظرون،

---

(٢٨) الشافعي، **الرسالة**، ص ٣٩٩.

(٢٩) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٣، ص ١٢٢.

فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت وكلُّهم قد رآه، فيُذْبَح، ثمّ يقول: يا أهل الجنة خُلودٌ فلا موت، ويا أهل النار خلودٌ فلا موت، ثمّ قرأ ﴿**وأَنذِرهم يوم الحسرة إذ قُضي الأمر وهم في غَفلة**﴾، وهؤلاء في غفلة أهل الدنيا، ﴿**وهم لا يؤمنون**﴾[٣٠].

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «استُشكِل هذا الحديث؛ لكونه يخالف صريح العقل؛ لأنّ الموت عَرَض، والعَرَض لا يَنقلب جسماً، فكيف يُذْبَح؟ فأَنكرت طائفةٌ صحّةَ هذا الحديث ودفعته، وتَأَوّلتْه طائفة فقالوا: هذا تمثيل، ولا ذَبْح هناك حقيقةً، وقالت طائفة: بل الذَّبح على حقيقته، والمذبوح مُتولّي الموت، وكلُّهم يَعرفه لأنّه الذي تولّى قَبْض أرواحهم»[٣١].

وللأصوليّين تفصيلٌ فيما يخالف العقلَ من الأخبار، لا بدّ من توضيحه، قال الكَلْوَذَاني: ما يخالف مقتضى العقل «لا يخلو: إمّا أن يمنع العقلُ من مقتضى الخبر بشروطٍ أو بغير شروط.

١ ـ فإنْ مَنَع منه بشروطٍ نحو إيلام الحيوان لا لمنفعته؛ فإنّه يُقبَل خبر الواحد في إباحته، ونَعلم أنّ ذلك لحكمةٍ ومنفعةٍ عَلِمها صاحب الشرع.

٢ ـ وإنْ مَنَع منه بغير شرطٍ، نحو مَنْعِه من كونه جسماً أو زماناً[٣٢]، فإنّه متى وَرَد الخبر بذلك لم يَخْلُ:

أ ـ إمّا أنْ يُمْكننا تأويله من غير تَعَسُّف نحو تأويلنا قوله عليه السلام: (لا تَسُبّوا الدهر؛ فإنّ الله هو الدهر)[٣٣]، على معانٍ منها: أنّ العرب كانت إذا أصابها الخير مَدَحت الدهر، وإذا أصابها الشرّ ذَمّت الدهر معتقِدةً أنّه هو الفاعل لذلك، فقال النبي (ﷺ): لا تَسُبّوا فاعل ذلك؛ فإنّ الله هو الفاعل،

---

(٣٠) **القرآن الكريم**، «سورة مريم»، الآية ٣٩، و**صحيح البخاري**، باب: (وأَنذِرهم يوم الحسرة)، ج ٤، ص ١٧٦٠، رقم ٤٤٥٣، و**صحيح مسلم**، كتاب الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبّارون، ج ٤، ص ٢١٨٨، رقم ٢٨٤٩.

(٣١) نَقَله عنه: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ١١، ص ٤٢١.

(٣٢) أي وجوده بذاته، أو في زمانه.

(٣٣) **صحيح مسلم**، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب: النهي عن سَبّ الدهر، ج ٤، ص ١٧٦٢، رقم ٢٢٤٦، وانظر نحوه في: **صحيح البخاري**، كتاب الأدب، باب: لا تسبّوا الدهر، ج ٥، ص ٢٢٨٦.

وأنتم تسمّون الدهر خؤوناً. أو يكون النبي (ﷺ) قاله وعَنَى به التأويل الصحيح.

ب ـ وإن لم يُمْكِنّا تأويلُه إلّا بتعسُّفٍ بعيدٍ لم يَجُز أن نَحكم أنّ النبي (ﷺ) قاله؛ لأنّه لو جاز التأويل مع التعسُّف بَطَلَ التناقضُ من الكلام[٣٤]، إلّا أن نقول: إنّ النبي (ﷺ) حكاه عن قوم على وجه الردّ والإنكار عليهم، وذَكَر فيه زيادةً خَفِيَت على الراوي يَخْرُج بها الخبر عن الإحالة.

وإنّما لم يُقْبَل من الأخبار ما يُحيله العقل؛ لأنّا قد علِمنا بالعقل على الإطلاق أنّ الله تعالى لا يَخلق نفسه، وأنّ ذلك مستحيل، فلو قَبِلنا الخبر بخلافه لم يَخْلُ: إمّا أن نَعتقد صدق الرسول عليه السلام في ذلك فيَجتمع لنا صدق النقيضين، أو لا نصدّقه فنَعدل عن مدلول المعجزة، فبَانَ بذلك أنّ الرسول (ﷺ) لم يَقُلْه بحالٍ»[٣٥].

وقد أوردتُ هذا النصَّ لبيان حقيقة النظرِ الأصولي في المسألة، وأنّها ليست على إطلاقها، وأنّ منها ما يُقبَل أيضاً، فإنّي رأيت مَن اقتبس كلام الأصوليّين في هذا الباب ولم يَعرف وجهه ومجاله وشروطه، أو حمَله على غير محامله عندهم.

ومن دلائل أن المسألة ليست على إطلاقها:

أنّ الخطيب البغداديّ عقد باباً لـ «مَا يُرَدّ به خبرُ الواحد»، ثمّ عَقَدَ باباً آخر لـ «ما جاء في ترك المخاطبة لمَنْ عارض السُّنّةَ بالمُخالَفة»[٣٦]، بالعقل والرأي، وقال فيه بعد أنْ أورَدَ جملة أخبارٍ: «ولَعَمْري إنّ السنن ووجوهَ الحقّ لَتَأتي كثيراً على خلافِ الرأي ومجانَبَتِه خلافاً بعيداً، فَمَا يجد المسلمون بُدّاً من اتّباعها والانقياد لها، ولِمِثْلِ ذلك ورع أهل العلم والدين فَكَفَّهم عن الرأي، ودلّهم على غَوْره وغورته، إنّه يأتي الحقّ على خلافه في وجوهٍ غيرِ واحدةٍ. . .»، ثمّ ذكر أمثلةً لِمَا لا يستقيم في الفكر والرأي وأُمِرْنا باتّباعه، وذكرَ أهلَ الرأي والتفكير، ثمّ قال: «ولكنّهم تكلّفوا ما قد كُفُوا مَؤونته، وحَمَلوا على عقولهم من النظر في

---

(٣٤) أي انتفى بالكليّة.

(٣٥) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٤٧ ـ ١٤٨، والكلام نفسه ـ تقريباً ـ في: محمد بن عبد الحميد الأسمندي الحنفي، **بذل النظر في الأصول**، تحقيق محمد زكي عبد البر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٩٢)، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٣٦) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ج ١، ص ٣٩٠ ـ ٣٩٦.

أمر الله ما قَصُرت عنه عقولهم، وحُقَّ لها أن تَقْصُرَ عنه وتحسر دونه»[٣٧].

ومن دلائل تقييد القولِ بمخالفة العقل أيضاً، وأنّه ليس على إطلاقه:

قول ابن عقيل: «المحقّقون من العلماء يَمنعون ردَّ الخبر بالاستدلال، كردِّ خبر القَهْقهة[٣٨]؛ استدلالاً بفضل الصحابة (ﷺ) المانعِ من الضحك، ورَدِّ عائشةَ (ﷺ) قولَ ابن عباس في الرؤية[٣٩]، وقَولِ بعضهم: إنّ قوله: (لأزيدَنّ على السبعين)[٤٠] بعيدُ الصحّة؛ لأنّ السند يأتي بالعجائب.

ولو شهِدَت بيّنةٌ على معروفٍ بالخير بإتلافٍ أو غَصْبٍ لم تُرَدّ بالاستبعاد». قال ابن النجّار: «هذا معنى كلام أصحابنا وغيرهم في ردِّه بما يُحيله العقلُ»[٤١].

---

(٣٧) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٩٣ و٣٩٥.

(٣٨) الحديث «بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس إذ دخل رجل فَتَرَدّى في حفرة كانت في المسجد ـ وكان في بصره ضرر ـ فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك أن يعيد الوضوء ويعيد الصلاة». رواه الطبراني في **المعجم الكبير**، كما في: الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج ٢، ص ٢٣٦، ورواه: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، في **المصنف**، تحقيق كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ج ١، ص ٣٤٠، رقم ٣٩١٤، والحارث في: **مسنده**، ج ١، ص ٢٢٦، رقم ٩٢ كما في: نور الدين أبو الحسن علي بن سليمان الهيثمي، **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**، تحقيق ودراسة حسين أحمد صالح الباكري (المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ١٩٩٢)، وأبو الحسين علي بن عمر الدارقطني، في **السنن**، تصحيح وتحقيق عبد الله هاشم يماني (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٦)، باب: أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها، ج ١، ص ١٦٣، رقم ٦، والحديث مرويٌّ من طرق كثيرة كلّها معلولة، وفيه كلام طويل، انظر: أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق محمد يوسف البنوري ([القاهرة]: دار الحديث، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)، ج ١، ص ٧٣، وعلاء الدين علي بن عثمان بن التركماني، **الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي**، ج ١، ص ١٤٤.

(٣٩) فلم يعوّل أهل التحقيق على ردّها. كما **في**: ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ص ٢١٤. وتَقَدّم الحديث في القسم الأول ضمن مقاييس الصحابة.

(٤٠) عزاه محقّقا **شرح الكوكب** للبخاري، وحديث البخاري مختلفٌ ولفظه: «لو أَعلَمُ أنّي إنْ زدت على السبعين يغفر له، لَزِدْت عليها»، أمّا حديث «لأزيدَنّ. . .» فرواه: ابن جرير الطبري وابن أبي حاتم، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، [١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م])، ج ٦، ص ٤٣٤؛ وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣)، ج ٤، ص ٢٥٤، ومحمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج ٢، ص ٥٦٤. ورواه مسلم في **صحيحه**، باب: من فضائل عمر، ج ٤، ص ١٨٦٥، رقم ٢٤٠٠، بلفظ «سأزيد على سبعين».

(٤١) محمد بن أحمد بن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد =

بَقِي القول في أحاديث الصفات التي ظاهرُها تشبيهُ الله ـ سبحانه وتعالى ـ بالمخلوقات، فبعض الأصوليّين يَذكرها من هذا الباب لكونها لها تَعَلُّقٌ بما يُحيله العقلُ. قال الغزالي وإلكيا الهرّاسي: «وأمّا أحاديثُ الصفات فكلُّ ما صحَّ تَطرُّق التأويل إليه ـ ولو على بُعْدٍ ـ قُبِلَ، وما لا يُؤَوَّلُ وأَوْهَمَ فهو مردودٌ»(٤٢)، وسبقت الإشارة الموجزةُ إلى هذا ومثالِهِ في أثناء الكلام على ما يُقطَع بكذبه، لكن أَزيده هنا تفصيلاً.

قال ابن عقيل: «أخبارُ الآحاد إذا جاءتْ بما ظاهرُه التشبيه، والتأويلُ فيها غيرُ محالٍ، لكن يَبْعُدُ عن اللغة حتّى يكون كأنّه لغزٌ، هل يجب ردُّها ـ رأساً ـ أو يجب قَبولها ويُكَلَّف العلماءُ تأويلَها؟

اختلف الأصوليّون في ذلك على ثلاثة مذاهب:

١ ـ فقومٌ قالوا بظاهرها؛ لأنّ ظاهرها لا يعطي الأعضاء والانفعالات وحَمْل الأعراضِ؛ لأنّها بين ذكر يدٍ ورِجلٍ، وحَقْوٍ وأصابعَ، وأضراسٍ ولهوات، ونزول وصعود، ومشيٍ وتَدَلٍّ، ووضع يدٍ على ظهرٍ ولها بردٌ، واستلقاءٍ على الظهر ووضع إحدى الرجلين على الأخرى، إلى أمثال ذلك من إثبات الغضب صفةَ ذاتٍ، والرحمةِ صفةَ ذاتٍ، وهي عبارةٌ عن التهاب دم القلب وغليانِه طَلَباً للانتقام، ورِقّة طبعٍ يتألّم بوقوع الألم والمكروه بالحيوان.

٢ ـ المذهب الثاني: ردُّوا الأخبار صفحاً، وكذّبوا رواتها، واتّهموهم بأنواع من التهم، إمّا بالوضع والكذب على رسول الله (ﷺ)، أو عدم الضبطِ، أو كُذِب لهم ولم يَعلموا، ووُضع على أسانيدَ صحاحٍ فاغترّوا بذلك ورَوَوْها من غير النظر إلى بُعْد معانيها عن الله سبحانه.

٣ ـ والمذهب الثالث قال: يجب قبولها حيث تلقّاها أصحاب الحديث بالقَبول، ويجب تأويلها لنقضها على ما يدفعها عن ظاهرها، وإن كان من بعيد اللغة ونادرها، وهذا هو اعتقادنا، ولا يختلف العلماء أنّه إذا كان ذلك

= (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣. ووقع فيه: «كرة خبر القهقهة... وردت عائشةُ... وقولُ بعضهم» وهذا لا يستقيم، فلا بدّ من تصحيحه وشَكْله كما شَكَلْتُه. بل وقع فيه: «لأنّ السنة تأتي بالعجائب»، وهذا غريب، ولعلّ الصواب «السند» كما في **المسودة** لآل تيمية، ص ٢١٤ حكايةً عن ابن عقيل.

(٤٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٤٢.

قطعيّاً ـ كالوارد في آي القرآن من ذلك، وأخبارِ التواتر ـ لا تُرَدُّ، بل تُقْبَلُ على مذهبين، إمّا التأويل أو الحمل على الظاهر»[٤٣].

ثمّ أفاض في الاستدلال للمذهب الثالث، ومدارُه على أنّ رواة هذه الأخبار والمُتَلقّين لها بالقبول هم العدول الثقات، فلا وَجه لردّ أخبارهم مع إمكان تأويل ما جاؤوا به، وعدمِ استحالته التي توجِب كذبهم، ولاسيما قد عَضَد ذلك ما جاء في كتاب الله ـ عزّ وجلّ ـ ممّا يوجب ظاهرُه التشبيهَ، كذِكر اليدين والوجه والمجيء والإتيان والإقراض إلى غير ذلك، وذَكَر شُبَهَ مَنْ ردّوا تلك الأخبار وأمثلتها وأجوبتَه عليها بما يَطُول[٤٤].

ثانياً: مخالفة الخبر للقرآن وعَرْضُه عليه

هذه مسألة متشعّبة المسالك، ولا يكفي فيها الوقوفُ عند عموم أقوال الأصوليّين، فلا بدّ من تحريرها لِيُعلَم محلُّها من نظر الأصوليّين حتّى تتميّز مذاهبهم وأقوالهم؛ فإنّي رأيت الزركشيَّ ـ مثلاً ـ ذَكَر في شروط الخبر ـ كما سبق ـ «أن لا يكون مخالِفاً لنصٍّ مقطوعٍ بصحّته»، أي للقرآن والسنّة المتواترة، ثمّ بعد صفحاتٍ ذكر «مسألةٌ: عرض الحديث على القرآن»، وقال: إنّه لا يجب، وإن العرض مذهبُ جماهير الحنفية[٤٥]. فهل تُعلَم مخالفةُ الحديث للقرآن إلّا بعَرْضه عليه؟.

هذا موضع إشكال. فإن قيل: كلامُهم في شروط الخبر قبل صحّته، والعَرْض يكون بعد صحّة السند، فالجواب: أنّه كيف يصحّ وهو مخالِفٌ؟.

ثمّ وجدت العلاء الأَسمندي الحنفي عقَدَ باباً لـ «خبر الواحد إذا ورَدَ رافعاً لحكم الكتاب والسنّة المتواترة»، وأوضح وجهه وحكمه وأنّه إنْ وَرَد لا على وجه النسخ فيُردّ، وإنْ وَرَد على جهة النسخ «فيجوز أن يُقبَل من جهة العقل، إلّا أنّ الشرع ورد بالمنع عنه عند أصحابنا»، ثمّ قال: «وقيل: إنّ هذه

---

(٤٣) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج ٥، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤؛ وانظر: آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ص ٢٢٤، وجزم عليّ بن أبي الحَرَم القَرَشيّ الشهير بابن النَّفيس بِرَدّ الأخبار التي يورِدها المبتدعون نصّاً في التشبيه، للعلم بمخالفتها للواقع علماً نظريّاً. انظر: علي بن أبي الحرم القَرَشي بن النفيس، **المختصر في علم أصول الحديث**، تحقيق يوسف زيدان (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٨)، ص ٨٦.

(٤٤) انظرها في: ابن عقيل، المرجع نفسه، ج ٥، ص ٤٧٤ ـ ٤٨١.

(٤٥) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٤٢ و٣٥١.

المسألة مختلفة بين الشافعي وعيسى بن أبان: أن الخبر الواحد إذا ورد على مخالفة الكتاب هل يُقبَل؟. والصحيح أنّ الخلاف بينهما في اشتراط العرض على كتاب الله تعالى: فعند الشافعي لا يجب العرض على كتاب الله تعالى، بل إذا تكامل شرط القبول فيه يُقبَل، وعند عيسى بن أبان يجب العرض؛ لأنّ الخبر إنّما يجب قبوله بتكامل شرائط القبول فيه، ومن شرائطه أن لا يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى، وإنّما يُعرَف ذلك بالعرض»[٤٦].

فهذا نصٌّ مهمّ يجمع بين المخالفة والعرض في مسألة واحدة، وهو يحتمل التفريق بين المخالفة والعرض، وأنّ الخلاف وقع في العرض، كما يحتمل أنّه يشير إلى أنّ الخلاف إنّما وقع في اشتراط عرض كلّ خبر، وكون العرض من شروط القبول.

١ ـ مفهوما المخالفة والعَرْض

لكن الوَجْه في هذا ـ والله أعلم ـ أنّ كلامهم في المخالفة مقصورٌ على مجالٍ ضيّق هو ما يَرِد على وجه التناقض، «ولا يكون ذلك إلّا إذا نفى أحدُهما ما أثبته الآخر على الحدّ الذي أثبته، نحو أن يَرِد في أحدهما: لِيُصَلِّ فلانٌ في الوقت الفلانيّ في المكان الفلانيّ على الوجه الفلانيّ، ويَنهى في الآخر عن هذه الصلاة على هذا الحدّ، فلا يُقبَل الخبر»[٤٧].

وهذا هو الخاصّ القليل الذي «يُخالفه ما هو أثبتُ وأكبرُ دلالة بالصدق منه» ـ بتعبير الشافعي[٤٨] ـ ، وقد عبّر ابن النفيس بدقّة عن هذا فقال: «وأمّا الخبر المعلوم الكذب فقد يَكون كذلك لأجل العلم بصدق خبرٍ آخر ينافيه، إمّا يضادُّه أو يناقضُه، كما لو أخبر واحدٌ بما ينافي قول الله أو قول رسوله (ﷺ) أو قول مجموع المسلمين»[٤٩].

فتَبيَّن أنّه ليس المراد كلَّ مخالفةٍ.

أمّا العَرْض فهو محاكمة الحديث إلى القرآن، فإنْ وافَقَه قُبِل، وإنْ

---

(٤٦) الأَسمندي الحنفي، **بذل النظر في الأصول**، ص ٤٦١ ـ ٤٦٢.

(٤٧) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٤٨، ونحوه في: الأسمندي، المرجع نفسه، ص ٤٦١.

(٤٨) الشافعي، **الرسالة**، ص ٣٩٩.

(٤٩) ابن النفيس، **المختصر في علم أصول الحديث**، ص ٨٦.

خالَفَه رُدَّ، وهذا أوسعُ من الوجه السابق؛ إذ منه: الزيادةُ على القرآن ـ مثلاً ـ كما هو معلوم من مذهب الحنفية القائلين بالعَرْض. وعليه، فالحنفية لا يَعملون بخبر الواحد إلّا بعد عرضه على الكتاب بحيث لا يكون في الكتاب ما يدلّ على مخالفته، ولهذا قال الدبّوسي ـ بعد أن ذَكَر عرض الحديث على الكتاب وزيافته بمخالفته ـ : «وسواءٌ عندنا خالَفَ الخبرُ من الكتاب أصلَه أو عمومه، أو ظاهرَه؛ بأنْ حَمَله على مَجازه»[٥٠]، وهذا ما فَهِمه مخالفو الحنفية[٥١].

هذا محلُّ المخالفة ومحلُّ العرض، فالأولى مسألة كلامية، والثانية مسألة فقهية، فليُتَنَبّه لكلام القوم حتّى لا يُتَوهّم فيه التناقض، والله أعلم[٥٢].

٢ ـ مخالفة الحديث للقرآن

أمّا المخالفةُ فالكلام فيها يحتاج إلى توضيح ليَستَبين وجه تَصَوّر الأصوليّين للمسألة عقلاً، وحجّتهم فيها، وهل المخالَفة تقتضي تكذيباً؟ وأين موقع النَّسْخ من هذه المخالفة؟

قال الشيرازي: من شروط ردّ خبر الثقة: «أن يخالِف نصّ كتاب أو سنّة متواترة فيُعلَم أنّه لا أصل له أو منسوخ»[٥٣]. فقد أطلق القول في أحد احتمالين: الكذب أو النسخ.

أمّا السبكي، ففصّل المسألة وضبطها فقال: من شروط متن الحديث أو المُخبَر عنه: «أن لا يُخالفه دليلٌ قاطع؛ لقيام الإجماع على تقديم المقطوع على المظنون. فإن خالَفَه دليل قاطع: فذلك القاطع إمّا عقلي أو سمعي. . .

---

(٥٠) الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٦.

(٥١) انظر: السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٤١٢.

(٥٢) قارن هذا التفريق باضطراب كلام المعاصرين في المسألة: فعبد المجيد محمود خلط بين المخالفة والعرض وتداخل كلامه فيهما، ثمّ انتهى إلى القول: «الخلافُ بين المحدّثين وبين الأحناف إنّما هو في المسائل الجزئية، هل السُّنة فيها معارِضة أم مبيِّنة»، أي في التطبيق!. في حين أنّ مسفر الدميني فَهِم أنّهم «يَعنون بالعرض معنى أوسع غير المعارضة. . .، وليس كما تبادر إلى فهم أولئك أنّه يعني ردّ الخبر المعارِض للقرآن وعدم قبول الأخبار التي لا أصلَ لها فيه». انظر: عبد المجيد محمود عبد المجيد، **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ص ٢٠١ و٢٤٨، ومسفر الدميني، **مقاييس المحدّثين**، ص ٣٠١.

(٥٣) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ٤٥.

وإن كان سمعيّاً: فإن لم يُمكن الجمع بينهما قَطَعْنا بأنّه لم يَصدر من الشارع؛ لأنّ الدليل القطعي لا يَحتمل الصرفَ عمّا دلَّ عليه بوجهٍ من الوجوه، لا بالتخصيص ولا بالتأويل ولا بغيرهما، فيجب القطع بأنّه مكذوب على الشارع ضرورةً؛ لأنّ الشارع لا يَصدر عنه الكذبُ، ولو صَدَر عنه هذا لَلَزِم صدورُ الكذب وهو محال.

هذا إذا عُلِم تأخيرُ المَظنون عن المقطوع، أو جُهِل التاريخ؛ إذ لا يجوز الحَمل على النسخ؛ فإنّ نَسخ المقطوع بالمظنون غيرُ جائز شرعاً.

فإن عُلِم تأخيرُ المقطوع عنه حُمِل على أنّه منسوخ، ولا يُقطَع بكذبه وإنْ كان الجمعُ غيرَ ممكن؛ لتَحَقُّق شرط النسخ، وبهذا يُفارِق ما نحن فيه الصورةَ التي جُهِل التاريخُ فيها، فإنّه وإن أمكن في تلك الصورة أن يُحمل على أنّ المظنون منسوخٌ بالمقطوع، لكن لم يتحقّق شرط النسخ، فلا يُقْطَع به بمجرّد الاحتمال؛ فإنّ الآفات العارضة للراوي من كَذِبٍ ونسيانٍ وغيرهما محتملة، بل ربما يكون الحَمل عليها أهونَ من الحمل على النسخ مع عدم تحقيق شرطه. هذا شرط خبر الواحد»(٥٤).

أمّا الكلوذاني، فنفى القولَ بالنسخ كلّيةً فقال: «فإن قيل: فهلا جمعتم بين الآية والخبر، وجعلتم أحدهما ناسخاً؟ قلنا: يجوز ذلك في العقل، فأمّا الشرع فقد منع من نسخ القرآن بخبر الواحد».وحجّته في ردّ الخبر: «أنّا قد عَلِمنا أنّ الله تعالى تكلّم بالآية، وأنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم تَكَلّم بما ورد به التواتر، فلو أَخذنا بخبر الواحد لَكُنّا قد تركنا ما علمنا أنّ المشرّع قاله إلى ما لا نَعلم أنّه صدقٌ، فنترك اليقين بالشكّ، وهذا لا يجوز.

فإن قيل: هلا قلتم: إنّ الله تعالى أراد بالآية مقتضاها؛ بشرط أن لا يُعارضها خبرُ واحد؟ قلنا: لا يجوز؛ لأنّه تعالى عالمٌ بمعارضة الخبر فلا يجوز أن يأمر مطلقاً وهو يريد أن يأمر بشرطٍ»(٥٥).

والغرض من هذا البيان إيضاحُ تَصَوّر الأصوليّين للمسألة، وأنّ منشأها

---

(٥٤) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ٢، ص ٣٢٥ وما بعدها.

(٥٥) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

التصوُّر العقلي الافتراضي، ولهذا قال الإمام تقي الدين السبكي: «الذي يقوله الأصوليُّون من أنّ خبر الواحد إذا عارضه خبرٌ متواترٌ أو قرآنٌ أو إجماعٌ أو عقلٌ إنّما هو فَرْضيّ، وليس شيءٌ من ذلك واقعاً، ومَن ادّعى ذلك فليُبيّنْه حتّى نردّ عليه»[٥٦]. وحكى عبد العزيز البخاري الحنفيّ أنّ الخبر المخالِف لنصّ الكتاب «إنْ لم يُمكن تأويله إلّا بتعسُّفٍ لم يُقبَل بلا خلافٍ»، فعلّق عليه السبكي قائلاً: «هذا فرْضٌ، ولكنّه ليس بواقعٍ»[٥٧].

ويبدو أنّ القولين واقعان على محلَّين مختلفين، فالأول: يتحدّث عن انتقاد الخبر بالمخالفة للكتاب، فمخالفتُه له دليلُ عدمِ صحّته، والثاني يتحدّث عن الخبر الذي صحَّ سنده، وأنّه لا يَصِحّ إلّا وهو غيرُ مخالِفٍ.

٣ ـ عَرْض الحديث على القرآن

أمّا عَرْض الحديث على القرآن، فهي مسألة فيها اختلاف طويلُ الذيل، وكثير المناقشات، وليس من هدف البحث الخوضُ فيه وترجيح رأيٍ على آخر كما تَقَدّم في غير موضعٍ، بل بيان المذاهب بما يَخدم الغرض الأساسي من البحث وهو إيضاح مسالك كلٍّ من المحدّثين والأصوليّين في ردّ الحديث لجهة المتن. لذا سأقتصر على تقرير المسألة وأدلّتها مجمَلةً واختلاف العلماء فيها مع ذِكر بعض أمثلتها والأصلِ الذي ابتُنيت عليه.

أ ـ بيان المذاهب وأدلّتها

قال ابن السمعانيّ: «لا يَجب عَرْض الخبر على الكتاب، ولا حاجة بالخبر إلى إجازة الكتاب. وذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنّه يجب عرضه على الكتاب، فإن لم يكن في الكتاب ما يَدُلّ على خلافه قُبِل، وإلّا فيُرَدّ. وذهب إلى هذا كثيرٌ من المتكلّمين»[٥٨].

ونُسِب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله قولُه ـ بعد أن قرّر أنّ الكتاب والسنّة لا يتعارضان ـ : «رَدُّ كلِّ رجل يُحدّث عن النبي (ﷺ) بخلاف القرآن؛ ليس ردّاً على النبي عليه السلام ولا تكذيباً له، ولكنْ رَدٌّ على مَن يُحدّث عن

(٥٦) السبكي، **معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي**، ص ١٤٨.
(٥٧) المرجع نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥١.
(٥٨) السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

النبي عليه السلام بالباطل، والتهمةُ دخلت عليه؛ ليس على نبي الله (ﷺ)»[٥٩].

وقال أبو يوسف ـ في مَعرِض ردّه على الأوزاعي ـ : «عليك من الحديث بما تعرف العامّة، وإيّاك والشاذَّ منه»، ثمّ ساق بإسناده جملة أحاديث في عرض الحديث على القرآن، وفي إقلال الصحابة (رضي الله عنهم) من الرواية، وفي استشهاد عمر (رضي الله عنه) على الرواية، وفي استحلاف عليّ (رضي الله عنه) عليها، ثمّ قال: «الرواية تزداد كثرة، ويخرج منها ما لا يُعرَف، ولا يَعرفه أهل الفقه، ولا يوافق الكتاب ولا السنّة، فإياك وشاذَّ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يَعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسنّة، فقِس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله (ﷺ)، وإن جاءت الرواية به... فاجعل القرآن والسنّة المعروفة لك إماماً وقائداً، واتبع ذلك وقِسْ عليه ما يَرِدُ عليك ممّا لم يوضح لك في القرآن والسنّة بالقرآن والسنّة»[٦٠].

وبهذا الكلام تَعْلَم عدمَ دقّة كلام ابن السمعاني حين أفادَ أنّ عيسى بن أبان هو مخترع هذا المسلك[٦١]، وقلّده بعض المعاصرين[٦٢].

وهذا المسلكُ مذهبُ كثيرٍ من الكوفيين[٦٣]، وعليه مَشَت مدرسة أبي حنيفة، وتوسّع في ذلك وقعّد له عيسى بن أَبَان (٢٢١هـ)، وقال: «ورَدُّ أخبار الآحاد لعِلل؛ عليه عمل الناس، وهو مذهب الأئمّة من الصحابة ومن بعدهم»، وأكّد أنّه مذهب التابعين أيضاً، ومن العلل: «أن يتعلّق القرآن بخلافه فيما لا يحتمل من المعاني»، وقال الجصّاص: «إن ما كانت مخالفته

---

(٥٩) العالم والمتعلّم، المنسوب إلى أبي حنيفة، ص ١٠٣. نقلاً عن: رفعت فوزي عبد المطلب، **توثيق السنة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨١)، ص ٢٨٩ وقد جزم بكونه لأبي حنيفة، وانظر: محمد زاهد الكوثري، **تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب** [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٠)، ص١٧٠.

(٦٠) قاله أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، في **الردّ على سِيَر الأوزاعي**، معه: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، تصحيح وتعليق أبي الوفا الأفغاني (حيدر آباد الدكن: لجنه إحياء المعارف النعمانية، [د. ت.]) ونقله عنه الشافعي في **الأم**، ج ٩، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٦١) انظر: السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٤١٢.

(٦٢) منهم: الدوسري، «ردّ خبر الواحد بما يسمّى بالانقطاع الباطن».

(٦٣) كما ذكره ابن تيمية في: **رفع الملام عن الأئمّة الأعلام**، ص ٣١ ـ ٣٢.

لنصّ الكتاب لا يوجِب العلمَ بمقتضاه»[٦٤]، و«إنّ أخبار الآحاد لا يُعتَرض بها على الكتاب، ولا على السنن الثابتة من طريق اليقين»[٦٥].

ثمّ تَوَافق على ذلك الحنفيةُ: كالدبّوسي، والبزدوي، والسرخسي، والنسفي، وعبد العزيز البخاري، وغيرهم[٦٦]. قال الدبوسي: «خبر الواحد يُنتَقَد من وجوه أربعة: العرض على كتاب الله تعالى ورَوَاجه بموافقته، وزيافته بمخالفته»[٦٧]. وكذلك قال السرخسي: «فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلاً ظاهراً على الزّيافة فيه»[٦٨].

وقد انبنى على هذا الأصل ـ عند الحنفية ـ عدم قبول خبر الواحد في تخصيص عموم القرآن، قال عيسى بن أبان: «كلُّ أمرٍ منصوص في القرآن فجاء خبرٌ يردّه أو يجعله خاصّاً وهو عامٌّ بعد أن يكون ظاهرَ المعنى لا يحتمل تفسير المعاني؛ فإنّ ذلك الخبر ـ إنْ لم يكن ظاهراً قد عَرَفه الناس وعلِموا به حتّى لا يَشذّ منهم إلّا الشاذّ ـ فهو متروك». قال الجصّاص: «فنصَّ عيسى بن أبان على أنّ ظاهر القرآن الذي لم يَثبت خصوصه ـ بالاتّفاق ـ لا يُخَصُّ بخبر الواحد. وهذا الذي ذكرناه هو مذهب الصدر الأول عندنا»[٦٩].

والأصل الذي بَنوا عليه هذه المسألة شَرَحه الجصّاص فقال: «وجميع ما ذكره عيسى بن أبان في الفصل الذي قدّمنا ذِكره يدلّ على أنّ مذهبهم أنّ كلّ ما ثَبَت من طريقٍ يوجب العلمَ فغيرُ جائزٍ تَرْكه بما لا يوجب العلم، وكذلك كان يقول أبو الحسن [الكرخي] ـ رحمه الله ـ في ذلك، وهو أصلٌ صحيح تستمرّ مسائلهم عليه»[٧٠]. وسيأتي قريباً بيان أنّ إفادة العام عند الحنفية قطعية.

لكن هذا الردّ لخبر الواحد في مخالفة عامّ الكتاب ليس مطلقاً عند الحنفية،

---

(٦٤) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٣، ص ١١٣ ـ ١١٤، ١١٧ و١١٩.

(٦٥) المرجع نفسه، ج ٣، ص ١٠٨.

(٦٦) انظر: السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٤؛ والدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٦، والبزدوي الحنفي، **أصول البزدوي وشرحَه**: **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز بن أحمد البخاري**، ج ٣، ص ١٢ ـ ١٤.

(٦٧) الدبوسي، المرجع نفسه، ص ١٩٦، ووقع في: الزركشي، **البحر المحيط**، ج ٤، ص ٣٥١ «يُعتَقد» بدل «يُنتَقَد»!.

(٦٨) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٥.

(٦٩) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ١، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٧٠) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٦٨.

فقد يَخُصُّون عامَّ القرآن بخبر الواحد في بعض الحالات؛ كما خصّوا ظاهر القرآن بالأخبار التي تَلَقّاها الناس بالقبول وإنْ كانت من رواية الأفراد؛ «لأنّ ما تَلَقاه الناس بالقبول، فإن كان من أخبار الآحاد؛ فهو عندنا ـ [أي الحنفية] ـ يجري مجرى التواتر، وهو يوجب العلم، فجاز تخصيص القرآن به»(٧١).

ومن المواضع التي خصّوها بخبر الآحاد: أنّه «متى اختلفت الصحابة في تخصيص آية سوّغت الاجتهادَ في تَرْك حكمها من غير نكير من بعضهم على بعض فيها: جازَ قبول خبر الواحد في تخصيصها»(٧٢).

ومنها: «العامّ الذي قد ثَبَت خصوصه بالاتّفاق، يجوز أن يُخصّ منه بعضُ ما انتظمه العموم بخبر الواحد»(٧٣). وقد قَبِلوا خبر الواحد ـ أيضاً ـ في بيان الألفاظ المجملة المفتقرة إلى بيان(٧٤). وتفاصيل هذا تُراجع في كتب الأصول.

وقد نُسبَ مسلكُ عَرْض الحديث على القرآن إلى الشافعي(٧٥)، وسَبقت الإفاضة في بيان مذهب الشافعي ـ ضمن مقاييس المحدّثين ـ لكثرة ما وَقع في بيان مذهبه من تخليطٍ في كلام المعاصرين، مع أنّ نصوص الشافعي واضحة لا تحتمل اللُّبْس، فهو يقول ـ كما سبق ـ : «... قول مَنْ قال: تُعرض السنّة على القرآن، فإنْ وافَقَت ظاهرَه وإلّا استعملنا ظاهرَ القرآن وتَرَكْنا الحديثَ: جهلٌ»(٧٦)، وقد قال الإسنوي: «قال الشافعي (رضي الله عنه): لا يَجب عرض خبر الواحد على الكتاب. وقال عيسى بن أبان: يجب»(٧٧).

وأفحشُ ما وقع من التخليط في بيان مذهبِ الشافعي في هذه المسألة

---

(٧١) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٧٤، وانظر: ص ١٧٥ ـ ١٧٨، و١٨٣ ـ ١٨٤.
(٧٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٨٢، و٢٠٠.
(٧٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٩١.
(٧٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠٠.
(٧٥) نَسَبه أبو بكر كافي، كما سبق ضمن مقاييس المحدّثين، ونسبَه كذلك عبد الكريم عكيوي، في **نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية** (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ٢٠٠٨)، ص ٣٢٦، وقال في ص ٣٢٥: إنّ «مسألة الاعتبار بالقرآن الكريم عند النظر في الحديث هي محلّ إجماع بين العلماء وموضع اتّفاق بين الأئمّة»، وكلامه مُوهمٌ، فإنّ العرض غيرُ الاعتبار، وهو قد دَمَج بينهما، فالعرض يكون للاختبار وقد يؤدي إلى رَدّ الحديث وإعلاله، أمّا الاعتبار فيكون من أجل الجمع بين طرق النصوص ورواياتها، ومقابلتها بعضها ببعض.
(٧٦) الشافعي، **اختلاف الحديث** (مطبوع في آخر **كتاب الأم**)، ج ١٠، ص ٣٢، وانظر: الأم، ج ١، ص ١٠٢.
(٧٧) الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي**، ج ٣، ص ١٧٣.

أنّ بعضَ المعاصرين نَسَب كلامَ أبي يوسف ـ السابق ـ إلى الشافعيّ؛ والخلل إنّما وقع بسبب قراءة نصّ الشافعي في **الأمّ** قراءة مبتورة، ولم يُدرك هؤلاءِ أوّلَه من آخرِه، وما هو له وما يَنقله عن أبي يوسف ليردّ عليه[٧٨]، فالشافعي نَقَل عن أبي يوسف بضع صفحات[٧٩] ـ كان من ضمنها الكلامُ السابق ـ ثمّ أَخَذ يَردُّ على كلام الإمام أبي يوسف[٨٠]، حتّى قال: «فأمّا ما ذهب إليه من إبطال الحديث وعَرْضه على القرآن، فلو كان كما ذهب إليه: كان محجوجاً به. وليس يخالِف الحديثُ القرآنَ، ولكنّ حديث رسول الله (ﷺ) مُبَيِّنٌ معنى ما أراد الله: خاصّاً وعامّاً، وناسخاً ومنسوخاً، ثمّ يَلزَم الناسَ ما سنَّ؛ بفرْض الله. فمَن قَبِل عن رسول الله فَعَن الله عزّ وجلّ قَبِلَ؛ لأنّ الله تعالى أبان ذلك في غير موضعٍ من كتابه...»[٨١].

وكذلك الإمام مالك سلك مسلك العرض على القرآن فردّ بعض الأحاديث؛ لأنّها تتعارض مع ظاهر القرآن، فَرَدّ حديث «نهى رسول الله (ﷺ) عن أكل كلِّ ذي مِخْلَب من الطير»[٨٢]؛ إذ مشهورُ مذهبه إباحةُ أكل الطيور ولو كانت ذات مِخْلَب[٨٣]، وأخَذَ بظاهر قوله تعالى: ﴿**قل لا أجدُ فيما أُوحي**

---

(٧٨) وقع ذلك لـ: مسفر غرم الله الدميني، في **مقاييس نقد متون السنة** (الرياض: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٥)، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨، والعجيب أنّه راح يجتهد في تخريج هذا الكلام فقال: «يبدو أنّ هذا القول للشافعي كان متقدّماً وأنّه كان يرى ذلك ثمّ رجع عنه»، مع أنّه لو أكمل قراءة النصّ لوجد الشافعي يردّ على هذا المسلك ـ صراحةً ـ بعد بضع صفحات!!. وقلّده عبد الكريم عكيوي في: **نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية**، ص ٣٢٦، وجزم بأنّه كلام الشافعي، وبنى عليه القولَ باتّفاق الأئمّة على القول بالعرض على السنّة!!.

(٧٩) في: الأنصاري، **الردّ على سِيَر الأوزاعي**، من كتاب: الشافعي، **الأم**، ج ٩، ص ١٨٧ ـ ١٩٠.

(٨٠) في باب: سَهْم الفارس، وأنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قَسَّم كلَّ غنيمة بعد بَدْر، ثمّ في بَيع الحيوان بالحيوان نسيئةً، وأنّ الحديث الذي رواه أبو يوسف غير ثابتٍ، وأنّه كان عليه أن لا يروي عن النبي (ﷺ) إلّا عن الثقات، ثمّ انتقده في مسألة عَرْض الحديث على القرآن وردِّه بمخالفته. انظر بداية **الردّ في: كتاب سير الأوزاعي** (مع كتاب **الأم**)، ج ٩، ص ١٩٠.

(٨١) الشافعي، **الأم**، ج ٩، ص١٩٤.

(٨٢) **صحيح مسلم**، كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كلّ ذي ناب من السباع وكلّ ذي مخلب من الطير، ج ٣، ص ١٥٣٤، رقم ١٩٣٤، وغيرُه.

(٨٣) انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى العدوي ومحمد عبد الكبير البكري ([المملكة المغربية]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ج ١٥، ص ١٦٦، وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق عبد الله التركي [وآخرين] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦)، ج ٩، ص ٩٠.

إليّ مُحَرَّماً على طاعم يَطعَمه إلّا أن يكون ميتةً أو دماً مسفوحاً أو لحمَ خنزير﴾[٨٤]، وترك بعضَ الأحاديث التي تُحِلُّ أكل لحوم الخيل؛ لأنّها تتعارض مع قوله عزّ وجلّ: **﴿والخيلَ والبِغَال والحَمِير لِتَرْكبوها وزِينة﴾**[٨٥]، ولم يذكر طعامها؛ فكان ظاهر القرآن تحريمها[٨٦].

وقد ذكر الشاطبي من أمثلته حديث غسل الإناء من الكلب؛ لمعارضته قولَه تعالى: **﴿وما علّمتم من الجوارح مكلِّبين﴾** وغيره[٨٧]، لكنّ الإمام مالكاً لا يفعل ذلك في جميع الحالات أيضاً، فهو يُبقي على السنّة مع القرآن تخصّص عمومه وتقيّد مطلقه عندما يكون هناك عاضد آخر مع الحديث؛ كعمل أهل المدينة أو الإجماع، قال الحجوي: «ظاهر القرآن عند مالكٍ مُقَدَّمٌ على صريح السنّة، وهو كذلك في جلّ المسائل... ولكن في كثير من المسائل نجده يعكس فيقدم صريح السنّة؛ كحرمة الجمع بين المرأة وخالتها، أو عمّتها؛ إذ ظاهر قوله تعالى: **﴿وأُحلّ لكم ما وراء ذلكم﴾**[٨٨] الإباحةُ، لكن لمّا اعتضدت السنّة بالإجماع قدّمها وجعلها مخصِّصة، ومثلُه قولُه في حدّ الزاني في نظائرَ أخرى. فالذي يَظهر من فقه مالكٍ أنّ السنّة الصريحة إذا اعتضدت بإجماع أو عمل المدينة قدّمها»[٨٩].

---

(٨٤) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام»، الآية ١٤٥.

(٨٥) **القرآن الكريم**، «سورة النحل»، الآية ٨.

(٨٦) انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستذكار**، تحقيق سالم عطار ومحمد علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ج ٥، ص ٢٩٦؛ وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ط ٦ (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢)، ج ١، ص ٤٧٠، ومحمد أبو زهرة، **مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٣٠٨، وقال القرطبي: «وقد اختلفت الرواية عن مالك، والصحيح من قوله ـ على ما في **الموطأ** ـ أنّ لحوم السباع والحمير والبغال محرّمة. وقال مرة: هي مكروهة، وهو ظاهر المدوَّنة؛ لظاهر الآية ولما رُوي عن ابن عباس وابن عمر وعائشة من إباحة أكلها وهو مذهب الأوزاعي». انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، ج ٩، ص ٨٣.

(٨٧) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة»، الآية ٤، وأبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تعليق عبد الله دراز (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ج ٣، ص ٢١. وانظر أيضاً: محمد بن خلفة الأبيّ، **إكمال إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم**، تحقيق محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ٢، ص ٥٨.

(٨٨) **القرآن الكريم**، «سورة النساء»، الآية ٢٤.

(٨٩) محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي** (فاس: مطبعة إدارة المعارف، ١٣٤٠ ـ ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٢ ـ ١٩٢٧م)، ج ٢، ص ١٦٣ ـ ١٦٤، وانظر نحوه في: محمد أبو زهرة: **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨)، ص ١٦٠ ـ ١٦١، و**مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ص ٢٦١ (طبعة مكتبة الأنجلو ـ مصرية).

وقد قال الشاطبي في مسلك العرض على القرآن: «وفي الشريعة من هذا كثير، وفي اعتبار السلف له نَقْلٌ كثير، ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحّته في الاعتبار»(٩٠).

هذا بيان المذاهب في المسألة وتحريرُها ـ بحمد الله ـ.

أمّا حجج القائلين بهذا المسلك، فسأُجملُها من كلام الحنفية لكونهم اطّردوا في استعماله حتّى صار لصيقاً بمذهبهم، كما أنّهم أفاضوا في الاحتجاج والتمثيل له في كتبهم.

احتجّ الحنفية بجملة أخبار رُويت في عرض الحديث على القرآن، رواها أبو يوسف بإسناده، ثمّ توارَد عليها الحنفية(٩١)، منها: حديث أنّ النبي (ﷺ) صعِد المنبر فَخَطب الناسَ فقال: «إنّ الحديث سيفشو عنّي، فما أتاكم عنّي يوافق القرآن فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن فليس عنّي».

قال الشافعي: «هذا غيرُ معروفٍ عندنا عن رسول الله (ﷺ)، والمعروفُ عن رسول الله (ﷺ) عندنا خلافُ هذا، وليس يُعرَف ما أراد خاصّاً وعامّاً، وفرضاً وأدباً، وناسخاً ومنسوخاً: إلّا بسنّته فيما أمره الله عزّ وجلّ به، فيكون الكتاب يُحْكِم الفرضَ والسنّةُ تبيّنه»(٩٢). وقال أيضاً: «ما رَوَى هذا أحدٌ يَثْبُتُ حَدِيثُهُ في شيء صَغُرَ وَلا كَبُرَ فيُقالَ لنا: قدْ ثَبَّتُّمْ حَدِيثَ مَنْ رَوَى هَذا في شيء»(٩٣). وقد رُويت جملة أخبار في هذا المعنى، في إسنادها كلِّها مقالٌ، ولا يَثبت منها شيء على صنعة المحدّثين، حتّى قال ابن عبد البرّ: «وهذه الألفاظ لا تصحّ عنه (ﷺ) عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه»(٩٤)، وقد

---

(٩٠) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ٢١.

(٩١) نقَل تلك الأحاديث عن أبي يوسف: الشافعيّ، في **الأم**، ج ٩، ص ١٨٩، في سياق حكايته لكلامه ليردّ عليه. وانظر أيضاً: أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الشاشي، **أصول الشاشي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ص ٢٨٠؛ والدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٦؛ والبزدوي الحنفي، **أصول البزدوي**، ص ١٧٥، والسرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٤.

(٩٢) الشافعيّ، **الأم**، ج ٨، ص ٣٥.

(٩٣) الشافعي، **الرسالة**، ص ٢٢٢.

(٩٤) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، (الرياض: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤)، ج ٢، ص ١١٩١؛ وانظر: علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٢، ص ٢٠٧؛ والسمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤؛ وأبو الفرج عبد الرحمن بن =

لوحظ من نصّ الشافعي السابق أنّه لم يردّ الأحاديث من جهة الإسناد فقط، بل ردّها كذلك لكونها مخالفة للمعروف من الكتاب والسنّة.

قال ابن عبد البرّ: «وقد عارض هذا الحديثَ قومٌ من أهل العلم فقالوا: نحن نَعرض هذا الحديث على كتاب الله قبل كلّ شيء، ونعتمد على ذلك، قالوا: فلمّا عرضناه على كتاب الله عزّ وجلّ وجدناه مخالفاً لكتاب الله؛ لأنّا لم نجد في كتاب الله أن لا نَقبل من حديث رسول الله (ﷺ) إلّا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يُطلق التأسّيَ به، والأمرَ بطاعته، ويحذر المخالفةَ عن أمره جملةً على كلّ حال»[٩٥]. أي في آيات مثل قوله تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[٩٦] وقوله تعالى: ﴿**قل إن كنتم تحبّون الله فاتبعوني يحببكم الله**﴾[٩٧] وقوله: ﴿**مَنْ يُطِع الرسول فقد أطاع الله**﴾[٩٨].

وفي الواقع أن استدلال الحنفية لعرض الحديث على القرآن من جهة الحديث نفسه فيه ضعف شديدٌ، أمّا استدلالهم من جهة القواعد فهو استدلال قويّ، وخلاصتُه: «أنّ الكتاب متيَقَّنٌ به، وفي اتّصال خبر الواحد برسول الله (ﷺ) شبهةٌ، فعند تَعَذُّر الأخذ بهما لا بدّ من أن يؤخذ بالمتيقَّن، ويُترك ما فيه شُبهة. والعامُّ والخاصُّ في هذا سواء؛ لِمَا بيَّنّا أنّ العام موجِبٌ للحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص، وكذلك النصُّ والظاهرُ سواءٌ؛ لأنّ المتن من

= علي بن الجوزي، **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، حقق نصوصه وعلق عليه نور الدين بن شكري بن علي بويا جيلار (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٤٢٠، رقم ٥٠٠؛ ومحمد بن علي الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص ٢٩١، ورفعت فوزي، **توثيق السنة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته**، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢.

(٩٥) ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج ٢، ص ١١٩١، ولعلّه عَنَى بالقوم هنا ابنَ حزم. انظر: ابن حزم، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٠٧، بل إنّ هذا المعنى لجأ إليه الشافعي في ردّه على القائلين بالعرض. انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق السيد أحمد صقر، ج ١، ص ٢٥ ـ ٢٦، ورفعت فوزي، **توثيق السنة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته**، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٩٦) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر»، الآية ٧.

(٩٧) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران»، الآية ٣١.

(٩٨) **القرآن الكريم**، «سورة النساء»، الآية ٨٠، وانظر: محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ص ٥٣.

الكتاب مُتَيَقَّنٌ به ومتنَ الحديث لا يَنفكّ عن شبهة؛ لاحتمال النقل بالمعنى. ثمّ قوام المعنى بالمتن، فإنّما يُشتغل بالترجيح من حيث المتنُ أولاً إلى أن يجيء إلى المعنى، ولا شكّ أنّ الكتاب يَتَرجّح ـ باعتبار النقل المتواتر في المتن ـ على خبر الواحد، فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلاً ظاهراً على الزيافة فيه»[99].

ب ـ أصل الخلاف وثمرته

الخلاف في هذا المسلك يرجع إلى أصلٍ عظيمٍ وهو نوع العلاقة بين القرآن والسنّة، ثمّ بعد ذلك إلى تقرير مسألةٍ أخرى وهي: هل يقع الاختلاف بينهما أو لا يقع؟

ففيما يخصّ نوع العلاقة بين الكتاب والسنّة، زعم أحد المعاصرين أنّ ثمة ثلاثة اتّجاهات: الأوّل يرى القرآن والسنّة في مرتبة واحدة، فكلاهما وحيٌ، والثاني يقدّم الكتاب على السنّة، والثالث: يقدّم السنّة على الكتاب[100]. وهذا تقسيم تصوّريّ لا واقع له. وذهب الشيخ عبدالغني عبد الخالق إلى القول: «السنّة مع الكتاب في مرتبة واحدة من حيث الاعتبارُ والاحتجاجُ بهما على الأحكام الشرعية»؛ لأنّها وحيٌ مثلُه، وإنّ تَأَخُّر السنّة من حيث الفضلُ من نواحٍ، لا يوجِب التفضيلَ بينهما من حيث الحجّية بأن تكون مرتبتُها التأخّرَ عن الكتاب في الاعتبار والاحتجاج، ورأى أنّ الخلافات في تفاصيل العلاقة «لها مداركُ أخرى، كظنيّة الطريق في خبر الواحد وقطعية القرآن، وليس مرجِعُها إلى السنّة من حيث ذاتُها ومن حيث إنّها متأخّرة عن الكتاب»[101].

وهذا الإطلاق عن الأصوليّين عموماً غيرُ سليمٍ، فالإمام الشاطبي صرّح بأنّ

---

(99) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٥، ونحوه في: الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٦ ـ ١٩٧، و**أصول البزدوي**، ص ١٧٣.

(100) عبد المجيد، **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**، ص ١٩١ ـ ١٩٢، ولم يذكر لنا مَن يمثّل هذه الاتّجاهات، ومن هم أصحابها، ولم يَعزُها لمصدر!، والغريب أنّه مع ذلك ينتهي إلى القول ص١٩٤: «ليس بين هذه الاتّجاهات إذن خلافات جوهرية أو عميقة»، وزعم أنّ أكثر المحدّثين يميلون إلى تقديم السنّة على الكتاب، وقليلاً منهم يرونهما في مرتبة واحدة، وأيضاً لم يسمّ أحداً منهم ولم يذكر نصّاً واحداً!.

(101) انظر: عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنة** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨٦)، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٨.

رتبةَ السنّة التأخّرُ عن الكتاب في الاعتبار[١٠٢]، ولهذا ذهب أحد الفقهاء المعاصرين إلى أنّ منزلة السنّة بالنسبة إلى القرآن «من ناحية الاحتجاج بها هي أنّها في المرتبة الثانية بعد القرآن... وأمّا منزلة السنّة من ناحية ما ورَد فيها من الأحكام، فقد أبان ذلك الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في **رسالته** وهو إمّا أن تكون السنّة مقرِّرة ومؤكِّدة لِما جاء في القرآن، أو مُبيِّنة وشارحة للقرآن، أو للاستدلال بها على النسخ، أو مُنشِئة حكماً سكت عنه القرآن»[١٠٣]، وهذا القول أعدلُها وأَولاها؛ لأنّه أقرب إلى مذاهب الأصوليّين.

لكنّ الوقوف عند عبارات الأصوليّين والمحدّثين وتَتَبُّع مذاهبهم قد يوقِع في الاضطراب، وهذه بعض عباراتهم:

فمن العبارات التي قد يُفهَم منها أنّهما بمرتبة واحدة:

قول الشافعي: «العلم طبقات شتى: الأولى: الكتاب والسنّة إذا ثبتت السنة، ثمّ الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنّة...»[١٠٤]، وقول البزدوي الحنفي: «والسنّة ـ في حقّ الحكم ـ وحيٌ مطلقٌ يوجِب ما يوجبه الكتاب»[١٠٥].

ومن العبارات التي يُفهم منها أنّ الكتاب مقَدَّم على السنّة:

قول الشيرازي الشافعي: «لم يَجُز نَسخ الكتاب بالسنّة؛ لأنّ الكتاب أعلى رتبة من السنّة»[١٠٦]، وقول البزدوي أيضاً: «والمتن من الكتاب فوق المتن من السنّة لثبوته ثبوتاً بلا شبهة»[١٠٧]، وقول ابن القيم: «ولم يَزَل أئمّة الإسلام على تقديم الكتاب على السنّة، والسنّة على الإجماع، وجَعْلِ الإجماع في المرتبة الثالثة»[١٠٨].

---

(١٠٢) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣، وأحسن لحساسنة، «علاقة السنة بالقرآن الكريم عند الإمام الشاطبي،» **مجلة التجديد** (ماليزيا)، العدد ٩ (٢٠٠١)، ص ١٨١ ـ ٢٠٢.

(١٠٣) الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج ١، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(١٠٤) الشافعي، **الأمّ**، ج ٨، ص ٧٦٤.

(١٠٥) البزدوي، **أصول البزدوي**، ص ٢٢٤.

(١٠٦) جمال الدين أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، **التبصرة في أصول الفقه**، شرحه وحققه محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٢٧٣.

(١٠٧) البزدوي، **أصول البزدوي**، ص ١٧٣.

(١٠٨) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٢٤٨.

ومن العبارات التي قد يُفهَم منها تقديم السنّة على الكتاب:

قول مَكْحول والأوزاعي: «الكتابُ أَحْوَجُ إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب»، وقول يحيى بن أبي كثير: «السنّة قاضيةٌ على الكتاب»، وسئل أحمد عن ذلك فقال: «ما أجسُرُ على هذا أنْ أقوله، ولكنّي أقول: إنّ السنّة تفسّر الكتاب وتبيّنُه»(١٠٩).

ولعلّ الأقرب إلى الصواب القول:

إنّه لا يَصحّ إطلاق القول بالنسبة إلى الأصوليّين إنّهم يقدّمون الكتاب على السنّة أو العكس أو غير ذلك، بل لا بدّ من التفصيل والنظر باعتباراتٍ، فالأصوليُّون ـ قاطبةً ـ يجعلون القرآن والسنّة ـ من حيث هما وحيٌ ـ في مرتبة واحدة في الجملة، والأصوليُّون ـ قاطبةً ـ يجعلون القرآن مُقَدَّماً على السنّة في الفضل باعتباراتٍ، كالإعجاز فيه والتعبُّد بلفظه وكونه أصلاً مقطوعاً به، فيبدؤون به في مصادر التشريع ثمّ يثنّون بالسنّة ويثلّثون بالإجماع وهكذا، لكنّهم يختلفون في مسائل أخرى كنسخ القرآن بالسنّة، فبعضهم يعتبرهما متساويين فيقول بنسخ أحدهما للآخر، وبعضهم يجعل القرآن متقدّماً في الرتبة فلا تقوى السنّة على نسخه.

كما يختلفون في تخصيص خبر الواحد لعامّ القرآن، وفي الزيادة به على الكتاب، وفي تَرْك الظاهر من الكتاب به، فكلّ هذا يقبل الجمهور فيه خبرَ الواحد، أمّا الحنفية فيتمسّكون فيه بالكتاب، يقول البزدوي: «فلذلك نقول: إنّه لا يُقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب، ويُقبل فيما ليس من كتاب الله على وجه لا يَنسخه(١١٠)، ومَن ردّ أخبار الآحاد فقد أبطل الحجّة فوقع في العمل بالشبهة ـ وهو القياس أو استصحاب الحال الذي ليس بحجّة أصلاً ـ، ومَن عَمِل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونَسخِه فقد أبطل اليقين، والأول فَتَح باب

---

(١٠٩) انظر تلك الأقوال في: الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص ٣٠؛ وابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ج ٢، ص ١١٩٣ ـ ١١٩٥؛ والشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص ١٤، والزركشي، **البحر المحيط**، ج ٤، ص ١٦٧.

(١١٠) هكذا نص العبارة، ومعناها كما قال شارحُه: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، في **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، وضع حواشيه عبد الله محمود عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٣، ص ١٠: «أي يُعمَل به على وجهٍ لا يؤدي إلى النسخ، فإذا أدى إليه يُترَك».

الجهل والإلحاد، والثاني فَتَح باب البدعة، وإنّما سواءُ السبيل فيما قاله أصحابنا في تنزيل كلٍّ منزلتَه»[111].

وصورةُ الخلاف: أنّ دلالة العامّ ـ عند الحنفية ـ على أفراده قطعيةٌ فيصير عامُّ القرآن ـ عندهم ـ قطعيّاً في ثبوته وقطعيّاً في دلالته، ومن ثمّ فلا يَقوى خبرُ الآحاد على تخصيصه؛ لأنّ الظنّي عندهم لا يقوى على تخصيص القطعي، ولأنّ التخصيص هو إبطالٌ للعمل ببعض العامّ، والعامُّ بدلالته على أفراده مبيَّنٌ فلا حاجة به إلى البيان. قال البزدوي: «العامّ عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً ويقيناً بمنزلة الخاصّ فيما يتناوله»[112].

أمّا الجمهور فَيَرَون أنّ دلالة العامّ ظنّية، فهو قابلٌ للتخصيص، ومن ثمّ يرى الشافعي وأحمد أنّ خبر الآحاد إذا كان خاصّاً وعارَضَ عامّ القرآن خَصّصَه؛ لأنّ عامّ القرآن وإن كان يقينيّ الثبوت فإنّه ظنّي الدلالة، وخاصّ السنّة وإن كان ظنّي الثبوت فإنّه يقيني الدلالة، وعليه: فإنّهم يعتبرون أخبار الآحاد مخصِّصة لعامّ القرآن، والتخصيص بيانٌ وليس نسخاً وإبطالاً.

صحيحٌ أنّ مدار الخلاف على مسألة القطع والظنّ، في الثبوت والدلالة، وأنّ الكتاب عند الحنفية مُتَيَقَّنٌ بخاصّه وعامّه وظاهره ونصّه، لكنّ الخلافَ يؤول في النهاية إلى تَقَدُّم رتبة الكتاب على السنّة عندهم في مثل هذه المسائل من حيث الثبوت والدلالة وانتفاء الشبهة.

فبهذا ثَبَتَ أنّ التسوية بين الكتاب والسنّة، أو تقديم أحدهما على الآخر له اعتباراتٌ مختلفة، ولا يصحّ القول فيه بإطلاقٍ.

لكن ينبغي أن يُتَنَبَّه هنا إلى أنّ السنّة التي نتحدّث عنها ليست هي ما نَسمعه من لفظ النبي (ﷺ)، بل هي ما نُقِل عنه ووقعت فيه شُبهة، وهي أخبار الآحاد، فهذه هي التي تتأخّر وتتساوى؛ بحسب قوة الركون إليها وحصول الثقة بها، والله أعلم.

أمّا مسألةُ: هل يقع التعارض بين القرآن والسنّة؟

---

(١١١) البزدوي، **أصول البزدوي**، ص ١٧٥، ونحوه في: الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٧، والسرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٧.

(١١٢) البزدوي، المرجع نفسه، ص ١٥٩.

فهي مسألة خلافية بين مَن يَفترض وقوعَه تَصوُّراً ويُفَرِّع عليه جملةَ احتمالات عقلية بأثرٍ كلاميّ، ومَن ينفي وجودَه واقعاً، وقد سَبقت الإشارة إلى هذا من كلام السبكي.

كما أنّ هذا الخلاف فرعٌ عن الخلاف في شكل العلاقة بين السنّة والكتاب؛ لأنّ مَنْ رأى دلالةَ العامّ قطعيةً فإنّه سيُعارِض خبر الواحد الخاصّ بعامّ القرآن فيَردّه، في حين أنّ مَن رآها ظنّية سيَجمع بين خبر الواحد والقرآن ولن يسمّيَه تعارضاً[113].

ومَن يَرى أنّ ظاهرَ القرآن قطعيٌّ ـ كذلك ـ ثمّ جاء خبرُ واحدٍ فخالَفه، سيسمّيه تعارضاً ويَرُدّ خبر الواحد لأجله، في حين أنّ مَن يراه ظنيّاً قد يَحمله على المجاز[114] فيَجمع بينهما ولا يرى ثَمَّ تعارضاً، وفي هذا يقول الجويني: «مبنى التعلُّق بالظاهر على غَلَبَات الظنون»[115]، ويقول السبكي: «واليقين مع الظهور محالٌ»[116]، يريدان أنّه لا يقع تعارضٌ بين نصٍّ وظاهرٍ، ولذلك صنّف الإمام أحمد كتاباً سمّاه **السنّة مع القرآن** ردّ فيه على من رَدّ السنن بظاهر القرآن[117].

إذا وَضَح وجهُ التعارض على هذا المعنى ومَكْمنُ الخلاف فيه، أَمكَنَ لنا فهمُ اختلاف عباراتهم في وقوع التعارض بين مثبِتٍ ونافٍ:

فمِمَّن نَفَى التعارض:

الشافعيُّ فإنه قال: «سنّةُ رسول الله (ﷺ) لا تكون مخالِفةً لكتاب الله

---

(113) قال السبكي: «أمّا جواز التخصيص فهو الحقّ، ونحن لا نسمّيه معارِضاً، ومَن سمّاه فعلى سبيل المجاز، وإنّما هو بيان». السبكي، **معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي**، ص ١٥٣. وانظر للتوسُّع في المسألة، مصطفى سعيد الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ط ٧ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(114) انظر: السبكي، المرجع نفسه، ص ١٥١.

(115) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب ([الدوحة، قطر]: جامعة قطر، كلية الشريعة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص ١١٨٤.

(116) السبكي، المرجع نفسه، ص ١٥٣.

(117) سبقت الإشارة إلى هذا، انظر: ابن تيمية، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، ص ٣٢، وابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، ج ٢، ص ٣٦٧.

بحالٍ، ولكنّها مُبَيِّنةٌ عامَّهُ وخاصَّه»[118]، وقال: «ولا تكون سنّةٌ أبداً تخالف القرآن»[119].

وابنُ حزمٍ فإنّه قال: «لا سبيل إلى وجود خبرٍ صحيحٍ مخالِفٍ لما في القرآن أصلاً، وكلُّ خبرِ شريعةٍ فهو إمّا مضافٌ إلى ما في القرآن ومعطوفٌ عليه ومفسِّر لجملته، وإمّا مستثنىً منه لجملته، ولا سبيل إلى وجه ثالث»[120].

وابنُ السمعاني فإنّه قال: «إنّا ـ بحمد الله تعالى ـ لم نَجد خبراً صحيحاً يخالف الكتابَ، بل الكتابُ والسنّةُ متوافقان متعاضدان، وإنْ عَرَض سؤالُ سائلٍ في كتابٍ أو خبرٍ فقد أجاب عنه علماء السنّة»[121].

والقاضي أبو يَعلى، ففي **المُسَوّدة**: «لا يجوز أن يوجَد في الشرع خبران متعارضان من جميع الوجوهِ وليس مع أحدهما ترجيحٌ يُقَدَّم به. ذكره أبو بكر الخلال، وهذا قول القاضي»[122].

وذلك أنّ هؤلاء جميعاً لا يَرَون التعارض في العلاقة بين السنّة والكتاب، فالسنّة قاضيةٌ على الكتاب عندهم بمعنى أنّها مؤكِّدة له، ومبيِّنة: مخصِّصة ومقيِّدة له، وزائدة عليه أيضاً.

وممّن أثبت التعارض:

الحنفيةُ، ومالكٌ في بعض تصرُّفاته، وهو ناشئ عن المعارضة على المعنى المشروح سابقاً.

أمّا قولُ الإمام الرازيّ: «قد حَصَل في الأخبار ما لا يَجوز نسبتُه إلى الرسول (ﷺ) ولا يَقبل التأويلَ، وإذا كان كذلك وَجَبَ القطعُ بكونه كذباً»[123]، فهو يتأتّى على طريقة المتكلّمين والمحدّثين في الأحاديث الموضوعة الواردة على ما يناقض القاطع العقلي أو السمعيّ.

---

(١١٨) الشافعي، **الرسالة**، ص ٢٢٨، فقرة ٦٢٩.

(١١٩) الشافعي، **الأم**، ج ٧، ص ٤٧٩ (طبعة بيروت).

(١٢٠) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٢، ص ٢٠٩.

(١٢١) السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

(١٢٢) آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ص ٢٧٤.

(١٢٣) محمد بن عمر الحسين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، تحقيق طه العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٤، ص ٤٢٧.

لكن يبقى من المهم الإقرارُ بأنّ الاختلاف واقعٌ في ما هو معارِض وما ليس كذلك، حتّى قال السبكي: «ليس في الأحاديث الصحيحة حديثٌ اجتمع العلماء على أنّه معارِض»[١٢٤].

وقد ردّ ابن السمعاني هذا المسلك، وأَغلَظَ القولَ فيه على الحنفية، وقال: إنّ عيسى بن أبان هو مخترع هذه المسالك لردّ الأخبار، وإنّ أبا حنيفة ينقاد للكتاب والسنّة[١٢٥].

هذا بيان مذاهبِ العلماء في عرض الحديث على القرآن، وحججِ القائلين به، ووجه الخلافِ ومَبناه وثمرته، وقد ناقش العلماء حجج المثبِتين وردّوا عليها بما يَطول ذكره، ومحلّها كتب أصول الفقه، وليس من غرض هذا البحث الدخول فيها[١٢٦].

ج ـ أمثلة هذه المسألة[١٢٧]

ولهذا المسلك، لم يَقبل الحنفيةُ خبرَ الوضوء مِن مَسّ الذَّكَر[١٢٨]؛ لأنّه

(١٢٤) السبكي، **معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي**، ص ١٤٥ و١٤٨.

(١٢٥) السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٤١٢ و٤١٤.

(١٢٦) انظر مثلاً دليل عدم وجوب عرض الخبر على الكتاب في: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤٠١ و٤١٣، والردَّ على حجج القائلين به في: ج ٢، ص ٤١٨، وتقريرَ مذهبه في الأخبار في: ج ٢، ص ٤١١.

(١٢٧) انظر في الأمثلة: الشاشي، **أصول الشاشي**، ص٢٨٠؛ والجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ١، ص ١٩٢ وما بعدها؛ والدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٧ ـ ١٩٨؛ والبزدوي، **أصول البزدوي**، ص١٧٥، والسرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(١٢٨) فيه جملة أخبار، منها حديث بُسْرَة بنت صفوان وحديث أبي هريرة. أمّا حديث بُسْرة فرواه أبو داود سليمان السجستاني في: **سننه**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، الطهارة، باب: الوضوء من مسّ الذكر، ج ١، ص ٩٥، رقم ١٨١؛ وأبو عيسى محمد الترمذي، في **سننه**، تحقيق أحمد شاكر [وآخرين] (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، أبواب الطهارة، ج ١، ص ١٢٦، رقم ٨٢؛ وأحمد بن علي بن شعيب النسائي، في **سننه**، بعناية عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م)، ج ١، ص ٢١٦، رقم ٤٤٧، وأبو عبد الله محمد بن ماجه، في **سننه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٦١، رقم ٤٧٩، وقد صحّحه أحمد والترمذي والدارقطني وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم. انظر: محمد بن إسحاق بن خزيمة، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٩)، ج ١، ص ٢٢؛ وأبو حاتم محمد بن حبان، **صحيح ابن حبان**، بترتيب علاء الدين علي بن بلبان؛ تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٤٠٠؛ وأبو =

مخالفٌ للكتاب، فإنّ الله تعالى قال: ﴿**فيه رجال يحبّون أن يتطهّروا**﴾[١٢٩]. يعني الاستنجاء بالماء.

قال الحنفية: «فقد مَدَحهم بذلك، وسَمّى فعلهم تَطَهُّراً، ومعلومٌ أنّ الاستنجاء بالماء لا يكون إلّا بمسّ الذَّكَر، فالحديثُ الذي يَجعل مسَّهُ حدثاً بمنزلة البول يكون مخالفاً لِمَا في الكتاب؛ لأنّ الفعل الذي هو حَدَث لا يكون تَطَهُّراً»[١٣٠].

وكذلك لم يقبلوا حديث فاطمةَ بنت قيس[١٣١] في أنْ لا نفقةَ للمبتوتة؛ لأنّه مخالفٌ للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿**أسكنوهنّ من حيث سَكَنْتُم من وُجْدِكُم**﴾، قالوا: «ولا خلاف أنّ المراد: وأنفِقوا عليهنّ من وُجدكم، فالمرادُ الحائلُ؛ فإنّه عَطَف عليه قولَه تعالى: ﴿**وإنْ كُنَّ أولات حَمْلٍ فأنفقوا عليهنّ حتّى يَضعن حملهنّ**﴾»[١٣٢].

وكذلك لم يقبلوا خبر القضاءِ بالشاهدِ واليمينِ[١٣٣]؛ لأنّه مخالفٌ للكتاب من أوجهٍ ـ كما يذكر الحنفية ـ :

الوجه الأول: أنّ الله تعالى قال: ﴿**واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان**﴾[١٣٤]، وقولُه: ﴿**واستشهدوا**﴾ أمرٌ بفعلٍ هو مُجْمَلٌ فيما يَرجع إلى عدد الشهود، كقول القائل: كُلْ، يكون مجمَلاً فيما

= عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ١، ص ٢٢٩، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني (المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٢٢، وللحنفية فيه كلام وجواب على هذه الروايات انظره في: البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٨.

(١٢٩) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة»، الآية ١٠٨.

(١٣٠) أشار الجصّاص إلى إعلال الحديث بعموم البلوى، في: الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٢، ص ٢٩٧، وسيأتي ذكره لاحقاً في عموم البلوى.

(١٣١) تَقَدّم حديث فاطمة ضمن مقاييس الصحابة.

(١٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة الطلاق»، الآية ٦.

(١٣٣) حديث أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قَضَى بشاهدٍ ويمينٍ رواه عدد من الصحابة، منهم ابن عباس، وحديثه عند مسلم في: **صحيحه**، الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد، ج ٣، ص ١١١٢، رقم ١٧١٢.

(١٣٤) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة»، الآية ٢٨٢.

يَرجع إلى بيان المأكول، فيكون ما بعده تفسيراً لذلك المجمل وبياناً لجميع ما هو المراد بالأمر، وهو استشهاد رجلين، فإن لم يكونا رجلين فرجلٌ وامرأتان، كقول القائل: كُلْ طعام كذا فإن لم يكن فكذا، أو أذنتُ لك أن تُعامِل فلاناً، فإن لم يكن ففلاناً، يكونُ ذلك بياناً لجميع ما هو المراد بالأمر والإذن، وإذا ثَبَت أنّ جميع ما هو المذكورُ في الآية، كان خبرُ القضاء بالشاهد واليمين زائداً عليه، والزيادةُ على النصّ كالنسخ عندنا.

الوجه الثاني: قولُه تعالى: ﴿**وأدنى ألّا ترتابوا**﴾[١٣٥] نصَّ على أنّ أدنى ما تنتفي به الريبةُ شهادةُ شاهدين بهذه الصفة، وليس دون الأدنى شيء آخر تنتفي به الريبة.

الوجه الثالث: أنّه نَقَل الحكمَ من استشهاد الرجل الثاني ـ بعد شهادة الشاهد الواحد ـ إلى استشهاد امرأتين؛ مع أنّ حضور النساء مجالسَ القضاء لأداء الشهادة خلافُ العادة، وقد أُمِرْنَ بالقرار في البيوت شرعاً، فلو كان يمين المدّعي مع الشاهد الواحد حجّةً لَمَا نَقَل الحكم إلى استشهاد امرأتين وهو خلاف المعتاد مع تَمَكُّن المدّعي من إتمام حجّته بيمينه.

الوجه الرابع: أنّه بمثل هذا الطريق جَعَل الحنفية شهادةَ أهل الذمّة بعضِهم على بعضٍ حجّةً؛ لأنّ الله تعالى نَقَل الحكم عن استشهاد مسلمَين على وصية المسلم إلى استشهاد ذميّين بقوله تعالى: ﴿**أو آخران من غيركم**﴾[١٣٦] مع أنّ حضور أهل الذمّة مجالسَ القضاة لأداء الشهادة خلافُ المعتاد، فذلك دليلٌ ظاهرٌ على أنّ الحجّة تقوم بشهادتهم في الجملة، وهو دليل أيضاً على ردّ خبر القضاء بالشاهد واليمين؛ لأنّه نَقَل الحكم إلى استشهاد ذِمّيين عند عَدَم وجود شاهدين مسلمَين، فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدّعي حجّةً لكان الأولى بيان ذلك عند الحاجة، وذَكَر في الآية يمينَ الشاهدَين ظاهراً عند الريبة مع أنّ ذلك ليس بحجّة اليوم لأجل النسخ، فلو كان بيمين المدّعي تنتفي الريبة أو تَتِمّ الحجّةُ لكان الأولى ذِكر يمينه عند الحاجة.

فَبِهذه الوجوه يَتَبيّن أنّ خبر القضاء بالشاهد واليمينِ مخالفٌ للكتاب ـ عند الحنفية ـ ، قالوا: «فتركنا العمل به لهذا»، وفي المقابل ردّ عليهم الشافعيّ

---

(١٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة»، الآية ٢٨٢.

(١٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة»، الآية ١٠٦.

وأفاض في توثيق حديث «الشاهد واليمين» ودفع وجه تعارضه مع الكتاب(١٣٧).

ثالثاً: مخالفة السنّة المشهورة

وههنا مسألة ينبغي التنبُّه لها في كتب الأصول، وهي أنّ مخالفة السنّة على نوعين، مخالفة السنّة المشهورة وهو الذي جعلتُه عنواناً لهذا المقياس، وهو مذهب الحنفية وسأفصّل القولَ فيه، ومخالفةُ السنّة المتواترة، وتجدُ هذا في كتب الأصول الأخرى من شافعية وحنبلية على الخلاف الذي ذكرته سابقاً في اشتراط هذه الشروط في الخبر، التي توافَقَ عليها المتأخّرون من الأصوليّين، ولاسيّما إذا تمّ استحضار أنّ تسمية المتواتر لم تقع في كلام كثيرٍ من المتقدّمين، باستثناء ما ورَدَ باسم «خبر العامّة» في لغة الشافعي وحَمَلوه على أنّه المتواتر، لكنْ وَقَعت القسمة في كلام عيسى بن أبان وغيره.

والخطيب البغدادي ومَن تبعه من علماء مصطلح الحديث أخذوا شرط مخالفة السنّة المتواترة من الأصوليّين الشافعية، ولذلك قال ابن حجر: «وفي تقييده [أي الخطيب] السنّة بالمتواترة احترازٌ من غير المتواترة فقد أخطأ مَن حكَم بالوضع بمجرّد مخالفة السنّة مطلقاً»(١٣٨)، وقد سبق من قولِ السبكي أنّ هذه القسمة التي يذكرها الأصوليُّون من مخالفة الحديث للكتاب والسنّة المتواترة فرْضية وليست بواقعة، اقتضتها القسمة العقلية، وما قلناه في تعارض الحديث مع القرآن ينطبق على تعارض الحديث مع الحديث المتواتر؛ إذ إنّه قرينُه.

الخلاف إنّما وقع في مخالفة السنّة المشهورة وهو مذهب الحنفية، فقد بنَوا عليه مسائل فقهية عديدة، لكن قبل ذكر تفاصيل مذهبهم لا بدّ من بيان مفهوم السنّة المشهورة عندهم، وقد سمّاها أبو يوسف في كلامه السابق «السنّة المعروفة»، لكن مشت كتب أصول الحنفية على استعمال لفظ «السنّة المشهورة»(١٣٩) والمشهور ما كان أوله كالآحاد، ثمّ اشتهر في العصر الثاني والثالث، وتلقّتْه الأمّة بالقبول فصار كالمتواتر حتّى اتّصل بك، وذلك مثلُ حديث المسح على الخُفّ، والرجم في باب الزنا... والمشهورُ يوجِب علم

---

(١٣٧) انظر ذلك في: الشافعي، **الأم**، ج ٦، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥ (طبعة القاهرة).

(١٣٨) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٦١.

(١٣٩) انظر في ذلك المصادر نفسها التي أحلْتُ إليها في عرض الحديث على القرآن؛ فإنّ مخالفة السنّة المشهورة قرينُ مخالفة الكتاب عندهم.

الطمأنينة ويكون ردُّه بدعة، ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما [أي المتواتر والمشهور]، وإنّما الكلام في الآحاد»[١٤٠].

وبيان مذهبهم وتعليله أنّ «الغريب من أخبار الآحاد إذا خالف السنّة المشهورة فهو منقطعٌ في حكم العمل به؛ لأنّ ما يكون متواتراً من السنّة أو مستفيضاً أو مُجْمَعاً عليه فهو بمنزلة الكتاب في ثبوت علمِ اليقين به، وما فيه شبهةٌ فهو مردود في مقابلة اليقين، وكذلك المشهور من السنّة؛ فإنّه أقوى من الغريب لكونه أبعدَ عن موضع الشبهة، ولهذا جاز النسخُ بالمشهور دون الغريب، فالضعيف لا يظهر في مقابلة القوي»[١٤١].

وهكذا جَعَل الحنفية الكتاب والسنّة المشهورة أصلاً، «ثمّ خرّجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة ـ وهو المروي بطريق الآحاد ممّا لم يَشتهر ـ ، فما كان منه موافقاً للمشهور قَبِلوه، وما لم يجدوا في الكتاب ولا في السنّة المشهورة له ذِكْراً قَبِلوه أيضاً وأوجبوا العمل به، وما كان مخالفاً لهما ردُّوه.

على أنّ العمل بالكتاب والسنّة أَوْجَبُ من العمل بالغريب بخلافه، وما لم يجدوه في شيءٍ من الأخبار صاروا ـ حينئذ ـ إلى القياس في معرفة حكمه لتَحَقُّق الحاجة إليه»[١٤٢].

وعلى هذا فالسنّة المتواترة والمشهورة يجري فيهما ما جرى في حقّ القرآن من قبلُ في التعارض على المعنى السابق، والخلافُ في مفهومه يجري هنا كما جرى هناك، فلا يَنسخ خبرُ الآحاد ولا يُخصِّص ولا يُقيِّد الخبرَ المشهورَ أو المتواتر. قال البزدوي: «قال عامّة مشايخنا: إنّ العامّ الذي لم يَثبت خصوصه لا يَحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس، هذا هو المشهور»[١٤٣]، وقال عبد العزيز البخاري الحنفيّ: «لا يجوز أن يُنسخ الخبر المشهور الذي هو أقوى بخبر الواحد الذي هو أضعف»[١٤٤].

---

(١٤٠) الشاشي، **أصول الشاشي**، ص ٢٧٢، وانظر: البزدوي، **أصول البزدوي**، ص ١٥٢.

(١٤١) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٧.

(١٤٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

(١٤٣) البزدوي، **أصول البزدوي**، ص ٥٩، وانظر: السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ١٣٣.

(١٤٤) البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٣ (طبعة الكتاب العربي).

ومن أمثلتهم على هذا المقياس:

حديثُ الشاهد واليمين أيضاً؛ قالوا: لأنّه مخالف للسنّة المشهورة وهي قوله (ﷺ): «البيّنة على المدّعي، واليمين على مَن أنكر»[١٤٥]، والمخالفةُ من وجهين: أحدهما أنّ في هذا الحديث بيانَ أنّ اليمين في جانب المنكِر دون المدّعي، والثاني أنّ فيه بيانَ أنّه لا يُجمع بين اليمين والبيّنة، فلا تصلح اليمين متمِّمة للبيّنة بحال[١٤٦].

ومن أمثلته ـ عندهم ـ أيضاً:

حديث سعد بن أبي وقّاص (رضي الله عنه) قال: «سمعت رسول الله (ﷺ) يُسأل عن شراء التمر بالرُّطَب فقال: أيَنقُص الرطب إذا يَبِس؟ قالوا: نعم. فنهاه رسول الله (ﷺ) عن ذلك»[١٤٧].

قالوا: هو مخالفٌ للسنّة المشهورة[١٤٨] وهي قوله (ﷺ): «الذهب

---

(١٤٥) رواه البيهقي في: **السنن الكبرى**، كتاب: الدعوى والبيّنات، باب: البيّنة على المدّعي واليمين على المُدّعى عليه، ج ١٠، ص ٢٥٢، عن ابن عباس. وهو في **الصحيحين** بلفظ: «لكن اليمين على المدّعى عليه». **صحيح البخاري**، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه فالبيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه، ج ٢، ص ٨٨٨، رقم ٢٣٧٩، **وصحيح مسلم**، الأقضية، باب اليمين على المدّعى عليه، ج ٣، ص ١٣٣٦، رقم ١٧١١.

ورواه الترمذي في: **سننه**، باب ما جاء في أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه، ج ٣، ص ٦٢٦، رقم ١٣٤١، والدارقطني في: **سننه**، باب خبر الواحد يوجب العمل، ج ٤، ص ١٥٧، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه».

(١٤٦) انظر: الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٨؛ والسرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٧، والبخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٣.

(١٤٧) **سنن أبي داود**، كتاب: البيوع، باب في التمر بالتمر، ج ٢، ص ٢٧١، رقم ٣٣٥٩؛ **وسنن الترمذي**، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، ج ٣، ص ٥٢٨، رقم ١٢٢٥؛ والنسائي، **السنن**، باب اشتراء التمر بالرطب، ج ٧، ص ٢٦٨، رقم ٤٥٤٥، **وسنن ابن ماجه**، ج ٢، ص ٧٦١، رقم ٢٢٦٤، وصحّحه **ابن حبان**، في **صحيحه**، ج ١١، ص ٣٧٢، والحاكم النيسابوري، في **المستدرك على الصحيحين**، البيوع، ج ٢، ص ٤٥، رقم ٢٢٦٧، وأشار إلى شُبهةٍ في راويه في السند، مَنَعت الشيخين من إخراجه، قال: «لم يُخرجاه لِمَا خَشِيَا من جهالة زيدٍ أبي عيّاش»، وتابعه الذهبي عليه. وزيد بن عيّاش أبو عياش، صدوقٌ كما في **التقريب**. (ومتابعة الذهبي ليست في طبعة الشيخ مقبل الوادعي، ج ٢، ص ٤٩، برقم ٢٣٢٢).

(١٤٨) تعبير الدبوسي: «السنّة الثابتة»، وهو يذكّر بتعبير أبي يوسف: «السنّة المعروفة» الذي استعمله البزدوي في **أصوله**، فَعَلّق عليه البخاري الحنفي قائلاً: «السنّة المعروفة أي المشهورة أو المتواترة». انظر: البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٣ (طبعة دار الكتب العلمية).

بالذهب، والفضّة بالفضّة، والبُرُّ بالبُرّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مِثلاً بمِثل، سواءً بسواء، يداً بيد»[١٤٩].

والمخالفةُ «من وجهين: أحدهما أنّ فيها اشتراطَ المماثلة في الكيل مطلقاً لجواز العَقد، فالتقييدُ باشتراط المماثلة في أعدل الأحوال ـ وهو بعد الجُفُوف ـ يكون زيادةً، والثاني أنّه جعل فضلاً ـ يَظهر بالكيل ـ هو الحرام في السنّة المشهورة، فجَعْلُ فضلٍ يَظهر عند فَوَات وصفٍ مرغوبٍ فيه رباً حراماً: يكون مخالفاً لذلك الحكم»[١٥٠].

قال السرخسي: «ولهذا الأصل لم يَعمل أبو حنيفة بخبر سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) في بيع الرُّطب بالتمر»[١٥١].

إلّا أنّ أبا يوسف ومحمّداً قالا: «السنّة المشهورة لا تتناول الرطب؛ لأنّ مطلق اسم التمر لا يتناوله؛ بدليل أنّ مَن حَلَف لا يأكل تمراً فأكل رُطَباً لم يَحنث، ولو حَلَف لا يأكل هذا الرطب فأكله بعد ما صار تمراً لم يَحنث، فإذا لم تتناوله السنّة المشهورة وَجَب إثباتُ الحكم فيه بالخبر الآخر.

وأبو حنيفة قال: التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تَنعقد صورتها إلى أن تُدرَك، وما يَختلف عليه أحوالٌ وأوصافٌ ـ حسب ما يكون على الآدمي ـ لا يَتبدّل به اسمُ العين، وفي الأيمان تُتْرك الحقائق لدلالة

---

(١٤٩) **صحيح البخاري**، البيوع، باب: بيع التمر بالتمر، ج ٢، ص ٧٦٠، رقم ٢٠٦٢، و**صحيح مسلم**، باب: الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، ج ٣، ص ١٢١٠، رقم ١٥٨٧، واللفظ لمسلم.

(١٥٠) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٧، وانظر: الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٨٨ ـ ١٨٩، وللتوسُّع انظر: البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٤ ـ ١٦.

(١٥١) وانظر استدلال أبي حنيفة رحمه الله في: البخاري، المرجع نفسه، ج ٣، ص ١٤ ـ ١٥. وفي بحثه «ردّ خبر الواحد بما يسمّى بالانقطاع الباطن» المشار إليه سابقاً، حاول ترحيب الدوسري أن يُثبت أنّ مقاييس الحنفية في ردّ الحديث من جهة المتن: اخترعها عيسى بن أبان، وغرضُه أن يُنزّه عنها أبا حنيفة وكأنّ إلصاقها بعيسى بن أبان يكفي لإبطال مشروعيّتها!، فلمّا وصل إلى قول **السرخسي** هذا، علّق عليه بأنّه «كذب محض؛ فإنّ أبا حنيفة لم يترك الحديث لهذه القاعدة الباطلة، وإنّما تركه لعدم صحّته عنده». فتأمّل هذه الجرأة التي لا تتّصل بالعلم والأدب!. وقد سبق أن قلتُ إنّ ابن السمعاني نَسب إلى عيسى بن أبان أنّه «مخترع» هذه المقاييس، وإنّ كلامه غير دقيق ينقضه ما تَقَدّم عن أبي يوسف، وينقضه أيضاً ما نَسبه السرخسي إلى أبي حنيفة هنا.

العُرف، واليمينُ تَتقيّد بوصفٍ في العين إذا كان داعياً إلى اليمين»[١٥٢].

ونَقْدُ الحنفية للحديث بالنظر إلى مَتنه بناء على مقياسَي عَرْضه على القرآن والسنّة المشهورة، هدفُه تنزيهُ السنّة عن الخطأ، وقد نصّوا على ذلك صراحةً فقالوا: «في هذين النوعين من الانتقاد للحديث علمٌ كثيرٌ، وصيانةٌ للدين بليغةٌ، فإنّ أصل البدع والأهواء إنّما ظَهَر من قِبَل تَرْك عَرْض أخبار الآحاد على الكتاب والسنّة المشهورة»[١٥٣].

وقد عمِل بالخبر وقَبِله العلماء من غير الحنفية، حتّى قال الترمذي في حديث بيع الرطب بالتمر: «هذا حديث حسنٌ صحيح، والعملُ على هذا عند أهل العلم، وهو قول الشافعي وأصحابنا».

رابعاً: مخالفة الإجماع

تَقَدّم الكلام على مخالفة الخبر للإجماع ضمنَ مقاييس المحدّثين، وأنّه ليس من مقاييس المحدّث وإنّما هو من صنعة الأصوليّ، إلّا أنّ في الكلام تفصيلاً هذا محلُّه، وهو على ثلاثة أوجه:

١ ـ الوجه الأول: في مذاهب الأصوليّين فيه

لا نكاد نجد نصّاً قديماً في ردّ الحديث لمخالفة الإجماع، بل إنّ الشافعي يَنفي وقوع ذلك فيقول: «علماء المسلمين لا يُمكن أنْ يُجْمِعُوا على خلاف سنّةٍ»[١٥٤]، ويقول: «ونعلم أنّ عامّتهم لا تَجتمع على خلافٍ لسنّة رسول الله، ولا على خطأ إن شاء الله»[١٥٥]، وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: «ما يَدّعي فيه الرجلُ الإجماعَ فهو كذب، ومَن

---

(١٥٢) السرخسي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٦٧. والصحيح في المذهب الحنفي: قولُ أبي حنيفة، واعتمده النَّسفي والمحبوبي وصدر الشريعة. كما في: عبد الغني الغنيمي الميداني، **اللباب في شرح الكتاب**، ج ١، ص ١١٤، وج ٢، ص ١٧.

(١٥٣) السرخسي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٦٧، ونحوه في: الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٧، وانظر: البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٦، وقد ذكرت هذا التنبيه لأنّ ابن السمعاني في أثناء ردّه على الدبّوسي اتّهمه والآخرين بردّ السنن بالآراء وبكلّ حيلة!.

(١٥٤) الشافعي، **الرسالة**، ص ٣٢٢، بتصرُّف يسير؛ لأنّه مقتَطعٌ من سياق محاججة.

(١٥٥) المرجع نفسه، ص ٤٧٢.

ادّعى الإجماع فهو كاذب، لعلّ الناس اختلفوا ـ ما يُدْريه؟! ـ ولم يَنته إليه، فليقل: لا نَعلم الناسَ اختلفوا»[156]، ويقول ابن حزم: «وما جاء قطُّ نصٌّ صحيحٌ بخلاف نصٍّ صحيح السند متّصلٍ، وهو الحقُّ ـ عندنا ـ لا ما عداه، وما جاء قطّ نصٌّ صحيحٌ بخلاف الإجماع»[157]، وقال أيضاً: «وفيما ذكرنا يقينُ العلمِ بكذب مَنْ ادّعى الإجماع على ما يُمكن أن يَخفى من أحكام القرآن والسنن، فكيف على خلاف القرآن والسنن؟!»[158].

فهذه نصوصٌ عدّةٌ تنفي وجود ذلك ووقوعَه، ولكنّ كتب الأصول المتأخّرة عن ذلك دَرَجت على ذِكر الإجماع بوصفه أحدَ ما يُرَدّ به خبر الواحد إذا خالفه، فقال الشيرازي: يُرَدّ حديث الثقة من وجوه: «الثالث: أن يخالف الإجماعَ فيُستَدلّ به على أنّه منسوخٌ أو لا أصل له»[159]، وذكر الكَلْوَذاني أنّ ممّا يُرَدُّ به خبرُ الواحد: معارضتَه للإجماع[160]، وتَقَدّم كلام الزركشي في أنّ مِن شروط متن الحديث «أن لا يكون مخالفاً لإجماع الأمّة والصحابة»[161].

بل نقل الجصّاص الاتّفاقَ على تقديم الإجماع على خبر الواحد فقال: «وليس أحدٌ من أهل العلم يرى خبرَ الواحد مُقَدَّماً على الإجماع، بل الإجماعُ أولى من خبر الواحد عند الجميع. ويدلّ على ذلك أنّ خبر الواحد يُرَدّ بالإجماع، ولا يُرَدّ الإجماع بخبر الواحد. . . فإنّ الإجماع لا يجوز وقوع الخطأ فيه، ويجوز وقوع الخطأ في خبر الواحد.

فالإجماع إذا وافق الخبرَ كان هو الموجبَ للعمل بصحّة الخبر، لا الخبرُ بانفراده، ويصير الإجماع قاضياً باستقامته وصحّة مَخرجه، ألا ترى أنّ خبر الواحد يسع الاجتهادُ في مخالفته ولا يسع الاجتهادُ في مخالفة الإجماع،

---

(١٥٦) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٤، ص ٥٧٣، وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة**، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، ط ٣ (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٥٧٩، و**إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، ج ١، ص ٣٠.

(١٥٧) ابن حزم، المرجع نفسه، ج ٨، ص ٥١٦ ـ ٥١٧.

(١٥٨) المرجع نفسه، ج ٨، ص ٨٧.

(١٥٩) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ٤٥.

(١٦٠) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٥٠.

(١٦١) الزركشي، **البحر المحيط**، ج ٤، ص ٣٤٢.

فكيف يكون الإجماع فرعاً على خبر الواحد؟. . . فالإجماع يصحّح خبرَ الواحد ويَمنع الاعتراضَ عليه، كما يصحّح الرأيَ ويمنع الاعتراض عليه، فإذا كان هذا هكذا جاز تخصيص ظاهر القرآن بخبرٍ قد تَلَقّاه الناس بالقبول، وإن كان ورودُه من طريق الآحاد»[١٦٢]. وذكر أمثلةً لهذا، في ثبوت الإجماع على خلافها نظر، كما يُعلَم من كتب أدلّة الأحكام.

وهذا الذي تذكره كتب الأصول في هذا الباب هو افتراضٌ وتَصَوُّرٌ لا واقعٌ، وبهذا الوجه تَعرف سبب الاختلاف بين الأقوال السابقة النافية، وبين الأقوال اللاحقة المُثبِتة، فالأوّلون يَصدرون عن الواقع، والآخِرون يَصدُرون عن التصوُّر العقلي المحض، ولذلك لا تجدهم يُمَثِّلون لهذا، وربما مثّل بعضهم بحديث ثَبَت نَسخه.

بل إنّ الإمام الجويني ذهب إلى أبعد من ذلك فافترض وقوع التعارض بين خبر التواتر والإجماع، فقال: «إنْ اجتمع علماءُ العصر على مذهب، واستمرّ الإجماع على الشرائط المرعية، فلا يَبقى للتعلُّق بالخبر ـ والحالةُ هذه ـ وَقعٌ؛ فإنّ الخبر:

إن كان منقولاً آحاداً فلا خفاءَ بما ذكرناه [أي بترجيح الإجماع عليه].

ولو فَرَضنا خبراً متواتراً؛ وقد انعقد الإجماع على خلافه: فتصويرُه عَسِرٌ؛ فإنّه غيرُ واقع، ولكنّا ـ على التقدير ـ نقول: لو فُرِض ذلك: فالتعلُّق بالإجماع أولى؛ فإنّ الأمّة لا تجتمع على الضلالة، ويَتَطرّق إلى الخبر إمكانُ النسخِ فيُحمَل الأمر على ذلك قطعاً، لا وجهَ غيرُه ونقطع بهذا»[١٦٣].

ثمّ قال بعد ذلك: «إنّ الكلام في هذه المضايق ينتهي إلى حالٍ يَعسُر التصوير فيها، فلا ينبغي للإنسان أن يسترسل في قبول كلّ ما يُتَصوَّر عليه»[١٦٤].

وهذا ممّا يوضّح ـ بجلاء ـ طريقة الأصوليّين في هذا الباب، وأنّه متَصَوَّر وليس بواقعٍ.

---

(١٦٢) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ١، ص ١٧٥ ـ ١٧٨.

(١٦٣) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ١١٦٩.

(١٦٤) المرجع نفسه، ص ١١٧٥.

٢ ـ الوجه الثاني: كيف يُردّ الخبر لمخالفة الإجماع، ودليل السنّة مقدَّم على دليل الإجماع؟

ووجه الإشكال أنّ مراتب الأدلّة ـ كما تَقدّم[١٦٥] ـ هي القرآن، ثمّ السنّة، ثمّ الإجماع، ثمّ القياس. فدليل السنّة النبوية مُقَدَّم على دليل الإجماع من حيث الجملة، فكيف يُقَدَّم الإجماع الذي هو أدنى منزلةً على الخبر الذي هو أعلى؟.

والجواب أنّ الاعتبار لدى القائلين بهذا أو المفترضين وقوعَه لا يدور على اعتبار المنزلة والمرتبة، وإنّما أداروا المسألة على مواقع القطع والظنّ، وذلك بالنظر إلى خصوص كلِّ حديث بحسب قوّته وتَمَكُّنه من القطع والظنّ، فأدرجوه ضمن مسلك الترجيح عند التعارض المفترض، وبهذا المعنى قال الشافعي: «الإجماع أكبرُ من الخبر المفرد»[١٦٦].

ثمّ إنّهم لم يَعنُوا أنّ الإجماع ـ بذاته ـ هو المقَدَّم على الحديث النبوي، وإنّما الإجماعُ علامةٌ وقرينة، كما قالوا: إنّ الإجماع لا يكون ناسخاً ولكنّه علامةٌ على وجود ناسخ، وعليه فالحديث ـ كما يقول الشيرازي ـ «لا يجوز أن يكون صحيحاً غيرَ منسوخ وتُجمِع الأمّة على خلافه»[١٦٧]، ولذلك جعله متردِّداً بين احتمالين: لا أصل له ـ أي موضوع ـ ، أو منسوخ، وبتعبير الزركشي: «فهو إمّا غلطٌ من الراوي أو منسوخٌ حكمُه»[١٦٨]. وكذلك الحنبليّ يقول: «لا يُقبَل؛ لأنّ الإجماع دليل مقطوعٌ به، ولأنّ خبر الواحد إذا خالف الإجماع دلّ على بطلان سنده أو نسخه؛ لأنّه لو كان ثابتاً لم يَخرج عن قول جميع الأمّة»[١٦٩].

أمّا مَن افترض وقوع التعارض بين خبر التواتر والإجماع وقَدَّم الإجماع، فإنّه أوضحَ حجّته فقال: «فإن قيل: الخبر المتواترُ النصُّ: من الأدلّة القاطعةِ، وكذلك الإجماع، فلِمَ قدّمتم الإجماع؟

---

(١٦٥) ضمن مقاييس المحدّثين، وضمن الحديث عن العلاقة بين القرآن والسنّة عند الأصوليّين.

(١٦٦) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص ٤٣٧.

(١٦٧) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ٤٥.

(١٦٨) الزركشي، **البحر المحيط**، ج ٤، ص ٣٤٢.

(١٦٩) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٥٠.

قلنا: لأنّ الخبر عُرْضة لقبول النسخ، والإجماعُ لا يَنعقد متأخّراً إلّا على قَطع، فلا يُتصوّر حصولُ الإجماع على باطلٍ، وتَطرُّق النسخ إلى الخبر ممكِنٌ، فالوجه حَمْل الإجماع على القطع الكائن، وحَمْلُ الخبر على مقتضى النسخ؛ استناداً أو تنبيهاً على تقدير استثناء. والمستحيلُ حصولُ الإجماع على حُكمٍ مع خبرٍ نصٍّ على مناقضته، مع الإجماع على أنّه غير منسوخ. فهذا ممّا لا يُتَصوّر وقوعه، حتّى يُتكلّم فيه في تقديم أو تأخير، وإنّما الكلام في خبرٍ مطلق.

ثمّ الذي أراه أنّ من ضرورة الإجماع على مناقضةِ الخبرِ النصِّ المتواترِ: أن يَلْهَج أهل الإجماع بكونه منسوخاً، فهذا قولُنا في الإجماع»[١٧٠].

ولم أرَ مَن افترض التعارضَ بين خبر التواتر والإجماع غيرَ الجويني، والله أعلم.

٣ ـ الوجه الثالث: كيف يُرَدّ الخبر لمخالفة الإجماع، والإجماع محلُّ نزاع؟

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: «ما يَدّعي فيه الرجلُ الإجماعَ فهو كذب، ومَن ادّعى الإجماع فهو كاذب، لعلّ الناس اختلفوا ـ ما يُدْريه؟! ـ ولم يَنته إليه، فليقل: لا نَعلم الناسَ اختلفوا»[١٧١].
قال ابن تيمية: «يعني الإمام أحمدُ (رضي الله عنه) أنّ المتكلّمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرْتَهم بالسُّنن والآثار قالوا: هذا خلاف الإجماع. وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديثَ لا يحفظونه إلّا عن بعض فقهاء المدينة وفقهاء الكوفة ـ مثلاً ـ فيدّعون الإجماع من قلّة معرفتهم بأقاويل العلماء واجترائهم على ردّ السنن بالآراء، حتّى كان بعضهم تَرِدُ عليه الأحاديثُ الصحيحة في خيار المجلس ونحوه من الأحكام والآثار فلا يَجد معتصَماً إلّا أن يقول: هذا لم يَقل به أحدٌ من العلماء، وهو لا يَعرف إلّا أبا حنيفة ومالكاً وأصحابهما لم يقولوا بذلك، ولو كان له علمٌ لَرَأى من الصحابة والتابعين

---

(١٧٠) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ١١٧٠.

(١٧١) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٤، ص ٥٧٣، وابن قيم الجوزية: **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة**، ج ٢، ص ٥٧٩، و**إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، ج ١، ص ٣٠.

وتابعيهم ممّن قال بذلك خَلقاً كثيراً»(١٧٢)، وقال: «لا تَعبأ بما يُعرض من المسائل ويُدَّعَى فيها الصحّةُ بمجرّد التهويل أو بدعوى أنْ لا خلاف في ذلك، وقائلُ ذلك لا يَعلم أحداً قال فيها بالصحّة، فضلاً عن نَفي الخلاف فيها، ليس الحكمُ فيها من الجَليّات التي لا يُقدر المخالف».

فكيف يَصحّ القول بِرَدّ الحديث لمخالفته الإجماعَ، والناسُ قد أكثروا من ادّعاء وقوعه في مسائل كثيرة ثبت فيها الخلاف؟.

لعلّ ابن حجر قد لَحَظ هذا الإشكال ـ دون أن يصرّح به ـ ولذلك قيّد الإجماع المخالَف بكونه «قطعيّاً»(١٧٣).

خامساً: الانفراد بما جرت العادةُ على نَقْله تواتراً

وقد يُعَبَّر عنه بالقول: «كلُّ خبرٍ يخالفه حكمُ العُرْف فهو كذبٌ»(١٧٤).

هذا أحدُ المقاييس التي يَرُدّ بها الأصوليُّون الخبرَ، وهو «أن يكون الخبرُ يَنفرد بما جَرَت العادة أن يَتوافر الجمُّ الغفير على نَقْله»(١٧٥)، بل إنّ الشيرازي عَدّ في هذا الباب أمرين ممّا يُرَدُّ بهما حديثُ الثقة، وهما: الأوّل: «أن يَنفرد الواحد برواية ما يَجب على الكافّة علمُه فيَدلّ ذلك على أنّه لا أصل له؛ لأنّه لا يجوز أن يكون له أصل ويَنفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم. و[الثاني]: أن يَنفرد برواية ما جَرَت العادة أن ينقله أهل التواتر، فلا يُقبل لأنّه لا يجوز أن يَنفرد في مثل هذا بالرواية»(١٧٦).

وهذا ـ أيضاً ـ أصلٌ مفتَرَضٌ بَنَوْه على التصوُّر العقلي، ولذلك لا نجد

---

(١٧٢) تقي الدين أحمد بن تيمية الحرَّاني، **الفتاوى الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ٦، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ونَقَله عنه: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، **الاعتصام بالكتاب والسنة**، صححه أحمد عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٢٦٢، قائلاً: «قال بعض الحنابلة»، ولم يُسَمِّه. وانظر في الفكرة نفسها: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، ج ٢، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(١٧٣) ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ص ٣٦١.

(١٧٤) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٥٩٦.

(١٧٥) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٥١.

(١٧٦) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ٤٥، وانظر: الزركشي، **البحر المحيط**، ج ٤، ص ٣٤٢. فقد نقل عنه واحداً فقط وهو التفرُّد بما ينقله أهل التواتر عادةً، وعَزَاه أيضاً لأبي بكر بن فُورَك وأبي منصور البغدادي.

مثالاً له في السنّة النبوية، وحكمُه أنّ الآحاد الذين نقلوه ـ بتعبير الجويني ـ «يُكَذَّبون فيه، منسوبون إلى تَعَمُّد الكذب، أو الزلل، وقد أجرينا هذا في أدراج أحكام التواتر، ووجهنا أسئلة مخيلة وانفصلنا عنها»[١٧٧].

أمّا أمثلتهم على هذا النوع فكَأَنْ يُخبِرَ الواحد بأنّ جامع المدينة قد وقعت فيه فتنةٌ عظيمةٌ قُتِل فيها جماعةٌ عظيمةٌ، أو أنّ الخطيب يوم عَرَفة وقع من على الجمل وهو يخطب، فاندقّت عنقُه، فلا يُقبَل ذلك؛ لأنّ العادة جرت بتوافر جمعٍ على نَقل ذلك، فإذا لم يُنقَل دلَّ على بطلانه.

ومن هذا الباب ردُّوا كذلك رواية الإمامية في النصّ على خلافة عليّ بن أبي طالب (رضي الله عنه)، قالوا: لو كان حقّاً لظهَر نَقله؛ لأنّه من الفروض التي لا يَسَع أحداً جهلُها[١٧٨].

لكنْ يلوح هنا إشكالٌ وهو أنّ هذا المقياس الذي ذكره الشافعية والحنابلة لردّ الحديث يَشتبه بمقياس الحنفية فيما سمّوه «عموم البلوى»، فلماذا قَبِلوا هذا وأمعنوا في ردّ ذاك؟. بل إنّ مثال رواية الإمامية في النصّ على خلافة عليّ مثَّل به الحنفية لأصل عموم البلوى[١٧٩]!.

بدا لي هذا عَسِراً في الفهم، فقلت ربما حَمَلت التصوُّراتُ العقليةُ الأصوليّين على نوعٍ من التقارب في المسألة، أو أنّ مسألة الشافعية والحنابلة مبنية على المسائل العقلية، أمّا مسألة الحنفية فمبنية على المسائل العملية في الفقه، ثمّ وجدتُ الإمام الجويني ذكر مسألةً فقال: «كلُّ أمر خطير ذي بالٍ يقتضي العرفُ نقلَه ـ إذا وقع ـ تواتراً، إذا نَقَله آحاد فهم يُكذَّبون»، ثمّ قال:

---

(١٧٧) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٦٦٥ وانظر: ص٥٨٦؛ وابن عبد الشكور البهاري (القاضي)، **مُسَلَّم الثبوت مع شرحه فواتح الرَّحَموت**، ج ٢، ص ١٥٥، ومحمد أمين (أمير بادشاه الخراساني)، **تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية** (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥١هـ)، ج ٣، ص ١١٥.

(١٧٨) انظر: الجويني، المرجع نفسه، ص ٥٨٧؛ والزركشي، المرجع نفسه، ج ٤، ص ٣٤٢، والبهاري (القاضي)، المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٥٥.

(١٧٩) انظر ـ مثلاً ـ البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٧، بل إنّ ابن السمعاني حكى ـ في: **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٥٩ ـ هذا المثال عن الحنفية ضمن أدلّتهم على خبر الواحد فيما تَعمّ به البلوى، وكذلك حكاه عنهم الكلوذاني في: **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ٨٧، وابن عقيل في: **الواضح في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٩٢.

«وقال أبو حنيفة بانياً على هذا: لا يُقبَل خبر الواحد فيما يَعمُّ به البلوى؛ فإنّ سبيل ما كان كذلك أن يُنقَل استفاضةً.

ونحن نقول: ردّ أبو حنيفة[180] أخبار الآحاد في تفاصيل ما يَعُمّ به البلوى، وأَسندَ مذهبه إلى ذلك، وهذا زللٌ بيّنٌ؛ فإنّ التفاصيل لا تتوافر الدواعي بها على نَقلِها: توافرَها على الكلّيات، فنَقل الصلوات الخمس ممّا يتواتر، فأمّا تفصيلها في الكيفية فلا يقضي العرف بالاستفاضة. والدليل القاطع فيه: أنّه لو كان ممّا يتواتر لَنُقل تواتراً، . . . ، فدلّ على أنّ ما ورد خبر الآحاد فيه: من قبيل ما لا يجب التواتر فيه على حكم الاعتياد.

وتمام البيان فيه: أنّا إنّما نكذّب المنفرد بالنقل في كليّ متواتر قطعاً لو وقع، أو في تفصيلٍ يقضي العرفُ بالتواتر فيه، ثمّ لا بدّ أن يتواتر نقيض ما نقله المنفرد بنقله»[181].

وكذلك وجدتُ الإمام المازريّ عقَدَ فصلاً «في نقل ما تَعمّ البلوى به»، وجعله من باب «ما يُقطَع بكذبه»، وهو «أن يكون الخبر يَرِدُ آحاداً وشذوذاً فيما نعلمه أنّه من حقّه أن يَشيع ويذيع ويتواتر. . .» إمّا بسبب دنيا، أو بسبب تَعَجُّب واستغراب كالزلازل والعجائب السماوية الخارقة، أو بسبب يتعلّق بأمر الدين والشرائع التي من شأن المتعبِّد نَقلُ الخبر عنها والحديثُ بها، كفرض الصلوات الخمس، وصوم رمضان إلى غير ذلك من قواعد الإسلام، فإنّ شأنه أن يَكثر ويُنقَل تواتراً؛ لأنّ العبادة جاءت به، ولهذا يُقطَع على كذب من قال: إنّ الله فرض صلاة سادسة.

هذا أصل المسألة كما قرّره المازريّ. ثمّ أوضح ما يتعلّق بعنوان الفصل فقال: «ممّا يقع الإشكال فيه: هل يلحق بهذه النقلُ عن رسول الله (ﷺ) حكماً من الأحكام تَعمّ البلوى به وتمسّ الناسَ حاجةٌ إلى العلم بحكمه، ويتكرّر عليهم ما يقتضي السؤال عن حكمه كمَسّ الذكَر؟ . . . في مثل هذا اختلف الناس»[182].

---

(١٨٠) أبو حنيفة لم يردّ، بل أصحابه كما سيأتي بيانه.

(١٨١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٦٦٥ ـ ٦٦٦. وانظر تقسيمه لِمَا يَقضي العرفُ فيه بالشيوع، ص ٥٨٨. وذكر أمثلة من الأخبار مقبولة، قد يُتَوهّم دخولها تحت هذا الأصل الذي تمّ تقريره، ثمّ أجاب عنها ممّا يتعيّن الوقوف عليه لأهمّيته، ص٥٨٩ وما بعدها.

(١٨٢) محمد بن علي بن عمر المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق عمار الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١)، ص ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

وبهذا تَعلم أنّ مسألة «عموم البلوى» متفرّعة عن هذا المقياس، وأنّهما داخلتان تحت أصل عامّ من أقسام الأخبار ـ عند الأصوليّين ـ وهو ممّا يُقطَع بكذبه (على معنى كونه على خلاف المخبَر عنه)، وأنّ الخلاف وقع في طَرْد هذا الأصل ليشمَل الأخبار النبوية في الأحكام، وأنّ الذين فَرَضوا هذا الأصل ـ وهم شافعية وحنابلة[١٨٣] ـ فرضوه في الكلّيات دون المسائل التفصيلية كما أوضح ذلك الجويني، ولم أقف على مَن تَعَرَّض لهذا غيره، والله أعلم.

سادساً: ورود الخبر في عموم البلوى

هذا مسلك متفرّع عمّا سبقه كما قلت، وقد وَقَع فيه خلاف مشتهرٌ بين المذاهب، وصورةُ المسألة أنّه إذا كان الخبر ممّا تَعُمّ به البلوى، ويَشتهر بين الناس عادةً، وتَمسّ الحاجة إليه في عموم الأحوال، فهل يُقبَل فيه خبر الآحاد أم يُرَدُّ؟

مذهبُ أبي الحسن الكَرخيّ من متقدّمي أصحاب أبي حنيفة، واختيارُ المتأخّرين منهم: أنّه يُردّ الخبرُ على هذه الصورة[١٨٤]، وإليه ذهب ابن خُوَيزْ مَنداد من المالكية، وأضاف هذا المذهبَ لمالكٍ ـ استنباطاً ـ ، لكن أوضح المازري أنّه لا يصحّ التعويل على تلك النِّسبة بمثل استنباط ابن خويز منداد[١٨٥].

---

(١٨٣) فإنّك لا تجد في كتب الحنفية هذا، وإنّما تجد مسألة عموم البلوى فقط، ولا بدّ هنا من استحضار الفرق بين طريقة المتكلّمين وطريقة الفقهاء (الحنفية) الذين بَنَوا أصولهم على المسائل الفقهية الموجودة، بخلاف المتكلّمين.

(١٨٤) انظر: الشاشي، **أصول الشاشي**، ج ١، ص ٢٨٤؛ والجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٢، ص ٢٩٣؛ والأسمندي الحنفي، **بذل النظر في الأصول**، ص ٤٧٤؛ والدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٩، والبخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٦، والكلام في: محمد أمين (أمير بادشاه)، **تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، ج ٣، ص ١١٢، وابن عبد الشكور البهاري، **فواتح الرَّحَموت**، ج ٢، ص ١٥٩، عن أنّه لا يَثبت به وجوبٌ. أمّا التفصيل الذي ذكرتُه في بيان مذهب الحنفية فذَكَره عبد العزيز البخاري في **الكشف**، والمازري في **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص ٥٢٤، وقد يُفهَم من كلام الأسمَندي، أمّا باقي كتب الأصول فتعزوه لعامّة الحنفية دون تفصيل.

(١٨٥) انظر التفصيل في: المازري، المرجع نفسه، ص ٥٢٤، وانظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد المجيد تركي، ط ٢ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٣٥٠.

ومذهبُ جمهور الأصوليّين: الشافعي وأصحابه، وأكثر أصحاب مالك، وجميع أصحاب الحديث أنّه مقبولٌ إذا توافرت فيه صفات القبول عندهم[١٨٦]، ونصرَ هذا الرأيَ القاضي أبو محمّد عبد الوهاب من المالكية[١٨٧].

وصِفةُ ردّ الحنفية لهذا الخبر متردّدةٌ ـ في كلامهم ـ بين التعبير بالشذوذ وبالتهمة وبالسهو، ولا تَخالُف بينها، فـ «الأشياء التي تَعُمّ البلوى بها لا يُقبل فيها إلّا نَقْل الكافّة ولا يُلتَفت فيها إلى نَقْل الشاذّ»[١٨٨]؛ لأنّه «مُكَذَّبٌ في العادة فيُرَدّ بالتهمة»[١٨٩]، وإذا تَفَرّد «كان ذلك دلالةً على السهو»[١٩٠].

ويُسَمّي الحنفيةُ هذا النوعَ من التعليل الانقطاع معنًى، أو الانقطاع الباطن[١٩١]، أو «مخالفة الظاهر»، «ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يَعُمّ به البلوى في الصدر الأول والثاني»[١٩٢].

وحجّتُهم في ذلك ـ كما قالوا ـ :

«أنّ عدم اشتهار الحديث فيما يَعُمّ به البلوى يدلّ على عدم ثبوته من النبي (ﷺ) فلا يُعمَل به، كما إذا اختلّ بعض شروطه من إسلام الراوي وعدالته وغير ذلك. وإنّما قلنا ذلك لأنّ ما يَعمّ به البلوى لا بدّ أن يبيّنه النبي (ﷺ) بياناً شائعاً؛ إذ هو المتعيّن لذلك، وواجبٌ عليه بيان شريعة

---

(١٨٦) انظر: السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٥٧؛ وأحمد بن علي بن برهان، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ١٩٢؛ وابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٨٩؛ والكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ٨٦؛ والباجي، المرجع نفسه، ص ٣٥٠؛ والإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي**، ج ٣، ص ١٧٠، والبخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٦.

(١٨٧) المازري، المرجع نفسه، ص ٥٢٤.

(١٨٨) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٢، ص ٢٩٣ بتصرُّف يسير لأنّه مُقتَطَع من سياق كلام طويل حول معرفة الناسخ. واستعمل تعبيرَ «شذوذ الحديث» عبدُ العزيز البخاري في **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٨.

(١٨٩) الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٩٩.

(١٩٠) البزدوي، **أصول البزدوي**، ص ١٧٧.

(١٩١) انظر: المرجع نفسه، ص ١٧٣ فقد استعمل «الانقطاع الباطن»، والسرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٤، فقد استعمل «الانقطاع معنى».

(١٩٢) الشاشي، **أصول الشاشي**، ج ١، ص ٢٨٤.

الإسلام، فلا يُظَنّ به تَرْك الواجب. وبيانُه بطريق الشيوع بطريقتين: أحدهما أن يبيّن النبي عليه السلام بملأ من الناس حين سمعوه جميعاً، والثاني: أن يسأله كلّ من يحتاج إليه فيبيّنه له، حتّى عمّ الكلّ بالبيان. وإذا كانت كذلك يشتهر فلا يبقى في حيّز الآحاد.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أنّ النبي عليه السلام بيَّن ذلك بياناً ظاهراً، إلّا أنّهم لم ينقلوه نقلاً مستفيضاً فلَم يشتهر؟

قلنا: لا نظنّ بالصحابة (ﷺ) أنّهم تَغافلوا عن نقل ذلك، وقد تَعلّق به حكم الشرع، مع ما قد عرفنا من جِدِّهم في أمر الشريعة وحرصِهم على بَسطها، ولو كان ذلك جائزاً فما يُؤمِنُنَا أن من سور القرآن ما تغافلوا عن نقله ومن أصول الدين ما هذا حاله؟ ولمّا لَم يَجُز ذلك صحّ ما قلناه»[193].

أمّا الذين قَبِلوا الخبر فيما تَعمّ به البلوى فقالوا:

«خبر الواحد إذا ثَبَت وجب العمل به، سواء ورد فيما تَعمّ به البلوى أو ورد فيما لا تعمّ به البلوى»[194]، وقالوا: «إنّ خبر الواحد إذا نَقله الثقة غَلَب على الظنّ صدقُه فيما أخبر به، وكون الأمر فيما يَعمّ به البلوى ليس يَدفع قبولَ الرواية فإنّه قد يَترك الحافظ رواية الحديث لأسباب: إمّا لأنّ غيره قام مقامه في ذلك، أو يتحرّى عن نقل ألفاظ رسول الله (ﷺ)، ولذلك المعنى اتّفق العلماء على قَبول أخبار الآحاد الواردة في الإقامة وهو فيما يَعُمّ به البلوى، واتّفقوا على خبر أبي هريرة في الأكل ناسياً[195]، وعلى الأخبار الواردة في حجّ رسول الله (ﷺ)، وقَبِل أبو حنيفة خبر القهقهة[196] وهو ممّا يَعمّ به البلوى.

وليس هذا كما استشهدوا به من الزيادة والنقصان في القرآن

---

(193) الأَسمندي الحنفي، **بذل النظر في الأصول**، ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥، وقد أطال النفس في الاحتجاج لهذا، وفي بيان حجج المخالفين والجوابِ عنها، فراجعه، وانظر كذلك: البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٧ ـ ١٩.

(194) السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٥٧.

(195) رواه البخاري في: **صحيحه**، الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، ج ٢، ص ٦٨٢، رقم ١٨٣١.

(196) سبق ذكره وتخريجه في هذا الفصل.

والمعارضة؛ لأنّ السكوت هناك غير مقصود، وههنا السكوت مقصود، وتَرك الرواية محتمل. . .»[١٩٧].

انبنى على هذا المقياس فروعٌ كثيرة في مختلف أبواب الفقه ردَّ الحنفية أخبارَ الآحاد فيها لأجل كونها ممّا يَعُمّ به البلوى، منها:

حديث بُسرة في نقض الوضوء بِمَسّ الذَّكَر[١٩٨] قال السرخسي: «إنّه شاذٌّ؛ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة إلى معرفته، فدلّ ذلك على زيافته؛ إذ القول بأنّ النبي (ﷺ) خصَّها بتعليم هذا الحكم مع أنّها لا تحتاج إليه، ولم يَعلم سائر الصحابة مع شدّة الحاجة إليه شبهُ المحال»[١٩٩].

وقال عبد العزيز البخاري: ولا يقال: قد روى هذا الحديث أيضاً ابنُ عمر وأبو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وعائشة وأمّ حبيبة وغيرهم، فكيف يكون شاذّاً مع رواية هؤلاء الكبار؟. لأنّا نقول: تلك الروايات مضطربة الأسانيد غير صحيحة؛ لضعف رجالها ولمعارضتها أيضاً بروايات صحيحة تخالفها على ما بيّنها أبو جعفر الطحاوي ـ رحمه الله ـ في **شرح الآثار**، فلا ينتفي الشذوذ بها»[٢٠٠].

ومن هذا الباب ردَّ الحنفية خبرَ الجهر بالتسمية[٢٠١]، وخبرَ رفع اليدين

---

(١٩٧) ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، ج ٢، ص ١٩٣ ـ ١٩٥، وانظر لزاماً السمعاني، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٤، فإنّه أفاض في الاحتجاج لقبوله والردّ على الحنفية ودَفع أدلّتهم، وكذلك الكلوذاني في: الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ٨٦ ـ ٩١؛ وابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٩٠ ـ ٣٩٤، أمّا المازري في **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص ٥٢٤ وما بعدها، فقد أورد استدلالات الطرفين وما تحتمله أدلّة كلّ طرف من الجواب.

(١٩٨) سبق تخريجه في هذا الفصل وذِكْرُه مثالاً ـ عندهم ـ لردّ الخبر بمعارضة القرآن أيضاً.

(١٩٩) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٨.

(٢٠٠) البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٨.

(٢٠١) لعلّهم قصدوا حديث أنس بن مالك: «صلّى معاوية بالمدينة صلاةً فجَهَر فيها بالقراءة، فقرأ فيها: (بسم الله الرحمن الرحيم) لأمّ القرآن، ولم يقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم) للسورة التي بعدها، حتّى قضى تلك القراءة. فلمّا سلّم ناداه مَن سمع ذلك من المهاجرين والأنصار من كلّ مكان: يا معاويةُ أسرقت الصلاة أم نسيت؟ فلمّا صلّى بعد ذلك قرأ: (بسم الله الرحمن الرحيم) للسورة التي بعد أمّ القرآن، وكبّر حين يهوي ساجداً»؛ فإنّ الشافعي استشهد به في **الأمّ**، ج٢، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦، وهذا الحديث رواه: الحاكم النيسابوري، في **المستدرك على الصحيحين**، ج ١، ص ٣٥٧، رقم ٨٥١، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم»، وهو في **مسند الشافعي**، ج ١، =

عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع[٢٠٢]، وخبر الوضوء ممّا مسَّتْهُ النار، وخبر الوضوء مِن حمْلِ الجنازة[٢٠٣]، ونحوها، لأنّه لم يَشتهر النقلُ فيها مع حاجة الخاصّ والعامّ إلى معرفته[٢٠٤].

وخلاصة الكلام في المقياسين أو المبحثين السابقَين:

أنّ الفارق بين مَن اعتبر المقياس الأوّل فقط ـ وهو روايةُ الآحاد ما تَقضي العادة بوروده تواتراً ـ ، ومَن اعتبر المقياس الثاني ـ وهو عموم البلوى ـ مع كونهما يؤولان إلى أصل واحد: أنّ مَن اعتبر المقياس الأوّل نظر إلى ما يُقطع بكذبه، وما كان من أخبار الأحكام فيما تَعمّ به البلوى: ليس كذلك، وأنّه ليس ثمّة عذر تُدفَع به رواية الثقة، فمن الممكن أن تَحدث حوادث تقطعهم عن نقل ذلك الحكم التفصيلي تواتراً، والأسبابُ القاطعةُ عن النقل والأعذارُ في هذا: لا تُضبَط ولا تُحصَر.

ولكن أقلّ ما يقال في عموم البلوى: «أنّا لا يمكننا القطع على كذب هذا العدل الناقل عن رسول الله (ﷺ) مثلَ هذا الحكم، كما نقطع على كذب المنفرد بنقل العجائب العامّة، وإذا لم نَقطع على كذبه فلا مانع من العمل بحديثه»[٢٠٥]. ولهذا فإنّ مَن عمِل به ردَّه إلى الأصل العامّ في قبول الأخبار، وهو حصول غَلَبة الظنّ بصِدقه، فإذا حصلت لَزِم العمل.

سابعاً: مخالفة الحديث للقياس أو قياس الأصول

حِرْتُ طويلاً بين جَعْل هذا المقياس مقياسين، أحدهما مخالفة القياس،

= ص ٣٦، رقم ١٤٤، و**سنن الدارقطني**، باب وجوب قراءة (بسم الله الرحمن الرحيم) في الصلاة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك، ج ١، ص ٣١١، رقم ٣٣. وقد جاءت روايات عديدة في الجهر بالبسملة انظرها في الباب الذي عقده الدارقطني.

(٢٠٢) الحديث في هذا رواه البخاري في **صحيحه**، الأذان، باب: رفع اليد إذا كبّر. . . ، ج ١، ص ٢٥٨، رقم ٧٠٣، ومسلم في **صحيحه**، الصلاة، باب: استحباب رفع اليدين حذو المنكبين. . . ، ج ١، ص ٢٩٢، رقم ٣٩٠.

(٢٠٣) تقدّم الحديثان ضمن مقاييس الصحابة.

(٢٠٤) انظر: السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٩؛ والبخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٨، وانظر شرح هذه الأمثلة واختلاف المذاهب فيها في: الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٣.

(٢٠٥) المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص ٥٢٥.

والثاني مخالفة قياس الأصول، أو الأصول، أو معنى الأصول[٢٠٦]، وبين جَعْلهما مقياساً واحداً، إلى أنْ استقرّ الاختيار والتحقيق في المسألة على كونهما مقياساً واحداً في حقيقة الأمر في هذا الباب: باب الأخبار، بعد طُوْل تَتَبُّع.

ومن شأن هذا المسلك أن يَحُلّ كثيراً من المشكلات التي تكتنف هذا البابَ وقد تُشكِل على المتعرّض لمباحثه؛ إذ إنّه يُحَرِّر الفارق بين القياس وقياس الأصول، ويحقّق القول في بيان مذاهب الأصوليّين في المسألة.

وفي هذا الباب تفصيلاتٌ كثيرة ممّا يتعلّق بالأصول والفقه، ليس من اختصاص هذا البحث الدخول فيها، كما أنّه قد أُفردت لها دراساتٌ مستقلّةٌ أغنت عن الخوض فيها[٢٠٧]، لكن حسب بحثنا أن يُرَكّز على مسألة «ردّ الحديث» ومَنْ ردّه من الأصوليّين، ووجه ردِّه للحديث استناداً إلى إعلال متنه.

لكن لا مفرّ من التوسُّع قليلاً في تحديد مفهوم «القياس» و«قياس الأصول» لأمرين: الأول لتسويغ الجمع بينهما في مقياس واحد وفي عنوان واحد، وثانياً لتحرير المذاهب ومحلّ النزاع، ووجه ردّ الحديث.

وسيكون الكلام على هذا المقياس من أربعة أوجه:

١ ـ الوجه الأول: في معنى قياس الأصول ودلالته

تعبير «قياس الأصول» أو «الأصول» تعبير شائع في كتب الأصول على اختلاف المذاهب، وقد تَكَرّر فيها كثيراً، خصوصاً في باب القياس، ومع ذلك لم يَتمّ تحديد مدلوله عندهم، إلّا أنّهم حين يتحدّثون عن ردّ الخبر بالقياس: نَجد مَن يَخصّ مالكاً بردّ الحديث في «مخالفة القياس»، وأبا حنيفة

---

(٢٠٦) لاستخدام تعبير «مخالفة الأصول، أو معنى الأصول» انظر مثلاً: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، **روضة الناظر وجُنَّة المُناظر**، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص ١٢٩، وعبد القادر بن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق عبد الله التركي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢٠٧) منها مثلاً: لخضر لخضاري، **تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦)، ومحمد البشير الحاج سالم، **مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية** (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨).

بردّ الحديث في مخالفة «قياس الأصول»[٢٠٨]، وأحياناً العكس!.

ثمّ حين المحاججة في هذه المسألة نجد بعضهم يلجأ إلى طريقة الافتراض في تحديد مدلول «قياس الأصول» بعد أن يَنسبه إلى الحنفية، ما يعني أنّ مدلوله غير متعيّن لديهم، مثل قول الشيرازي: «أمّا أصحاب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ فإنّهم إنْ أرادوا بالأصول القياسَ على ما ثبت بالأصول، فهو الذي قاله أصحاب مالك، وقد دلّلنا على فساده، وإن أرادوا نفس الأصول التي هي: الكتاب والسنّة والإجماع، فليس معهم في المسائل التي ردّوا فيها خبرَ الواحد كتابٌ ولا سنّةٌ ولا إجماعٌ، فسقط ما قالوه»[٢٠٩]، وقولِ الفرّاء: «وأمّا أصحاب أبي حنيفة فإنْ قالوا: يُرَدّ خبر الواحد إذا خالف الأصول التي هي نصّ الكتاب والسنّة المتواترة والإجماع، فنحن نوافق على ذلك، إلّا أنّهم يقولون هذا في المُصَرّاة والتفليس والقُرْعة[٢١٠]، وليس فيها شيء من ذلك.

---

(٢٠٨) انظر مثلاً: الشيرازي: **اللمع في أصول الفقه**، ص ٣٩، و**التبصرة في أصول الفقه**، ص ٣١٦؛ وابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٩٧؛ والرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج ٤، ص ٦٢٠؛ ومحمود بن أحمد الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق محمد أديب صالح، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص ٣٦٤، وابن قدامة المقدسي، **روضة الناظر وجُنَّة المُناظر**، ص ١٢٩. ويقول ابن برهان: «والقياس الذي يُقَدَّم على الحديث عندهم هو قياس الأصول». ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، ص ٢٠٣.

(٢٠٩) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ٣٩.

(٢١٠) خبر المُصَرَّاة سيأتي التمثيل به ضمن أمثلة هذا المقياس ص ٤٢٥، ومعناه: حَبْسُ اللبن في ضَرْع الشاة أو الإبل حتّى يَظُنّ المشتري أنّها وافرةُ اللبن في العادة، أمّا خبرُ التَّفْليس فهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: «إذا أفلس الرجل فوَجد البائعُ سلعتَه بعينها فهو أحقُّ بها»، رواه مسلم في **صحيحه**، المساقاة، باب: مَن أدرك ما باعه عند المشتري وقد أفلس فله الرجوع فيه، ج ٣، ص ١١٩٣، رقم ١٥٥٩. قال ابن عبد البرّ: «حديث التفليس حديثٌ صحيح مِن نَقْل الحجازيّين والبصريّين، رواه العدول عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، ودفَعَه طائفة من العراقيّين، منهم أبو حنيفة وأصحابه وسائر الكوفيّين، ورَدُّوه بالقياس على الأصول المجتَمَع عليها، وهذا ممّا عِيبوا به، وعُدَّ عليهم من السنن التي رَدّوها بغير سنةٍ صاروا إليها؛ لأنّهم أَدْخَلوا القياس والنظر حيث لا مَدخل له، وإنّما يَصِحّ الاعتبار والنظر عند عدم الآثار». ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج ٦، ص ٥٠٤.

وأمّا خبر القُرْعة فهو حديث عمران بن حُصَين: أنّ رجلاً أَعتق ستّة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرُهم، فدعا بهم إلى رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فَجَزَّأهم أثلاثاً، ثمّ أقرع بينهم، فأعتق اثنين، وأَرَقَّ أربعة، وقال له قولاً شديداً. رواه مسلم في **صحيحه**، كتاب الأيمان، باب: مَن أعتق شِرْكاً له في عبد، ج ٣، ص ١٢٨٨، رقم ١٦٦٨.

ووجه مخالفته الأصولَ أنّ الإجماع منعقدٌ على أنّ العتق بعدما نزل في المحلّ لا يمكن رَدُّه، والعتق حَلّ في هؤلاء العبيد، لكنّهم يستسعون في قيمة أربعةٍ منهم، أي في ثلثي القيمة.

فإن قالوا: يُرَدّ إذا خالف قياس الأصول ومعناها، فقولُهم بمنزلة قول أصحاب مالك وقد بيّنّا فساده»[٢١١].

وكذلك السمعانيُّ، فقد شنّع على الحنفية في مسألة «قياس الأصول»، وذكر مسائلَهم في ذلك، ثمّ قال: «وأين الأصول في هذه المسائل التي قالوها؟ وهل وَرَد أصلٌ مقطوع به في كلّ مسألة منها. . . بخلاف الأخبارِ الواردة في هذه المسائل؟. وإنّما غاية قولهم: أنّ قياس هذه الحادثة يقتضي أن يكون الحكم كذا، وهو أن يكون الحكم على خلاف ما ورد به الخبر. وهل هذا إلّا ردّ الخبر بمحض القياس؟»[٢١٢]، ثمّ كأنّه ينتهي إلى أن الأصول هي الكتاب والسنّة وباقي الأدلّة فيقول: «أصل الأصول وأقواها هو الكتاب»[٢١٣].

هذا التحيّر في دلالة المصطلح أمرٌ مستغرَبٌ منهم؛ لأنّه مُستَعمل ـ بكثرةٍ ـ في كتبِ أصول غير الحنفية[٢١٤]، واستعمالُهم له ـ مع عدم تحديدهم لمدلوله ـ دليلُ تواضُعهم ـ ضمناً ـ على المراد منه!.

نعم قد يكون السبب في ذلك التحيّر تعدّد مدلول «الأصل» عندهم على سبيل الاشتراك[٢١٥]، وفي مواطن النزاع والمحاججة لا بدّ من تحديد المدلول بدقّة حتّى يمكن الردّ على حجج المخالف، أو سدّ الطريق أمامه باستقصاء احتمالاتِ مُراده.

---

(٢١١) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، حققه وعلق عليه أحمد بن علي المباركي، ط ٢ (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٠)، ج ٣، ص ٨٩٤، ونحوه في: ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣، والكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٠١.

(٢١٢) السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٧٧، بتصرُّف يسير لأجل الاختصار.

(٢١٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٧٨.

(٢١٤) من ذلك قول السبكي في مبحث القياس من **الإبهاج**: «جعل الكرخي من شروط الأصل كونَه غيرَ مخالِفٍ في الحكم للأصول الثابتة في الشرع. . . .، وذهب أكثر أصحابنا وبعض الحنفية إلى جواز القياس على ما خالف قياس الأصول مطلقاً. والمختار عند المصنّف تبعاً للإمام أنّه يُطلَب الترجيح بين ذلك الأصل وبين غيره من الأصول المخالِفة له، ويُلحق الفرع بالراجح منهما». السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ٣، ص ١٥٩.

(٢١٥) فالأصل يأتي على أربعة معانٍ ـ في الاصطلاح ـ هي: الراجح، والمستصحب، والقاعدة الكلّية، والدليل. انظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص ٥.

لكن إنْ دلّ ذلك على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ محلّ النزاع لم يَتَحرّر بدقّة، ولهذا سنجد اختلافات عدّة في هذا الباب، سواء في تقرير المذاهب أم في استدعاء الحجج لها بما يشوّش المسألة.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الإمام الطوفي أدرك هذا الإشكال فحاوَل أن يوضح مفهوم «قياس الأصول» من خلال طرحه الاستشكال الوارد حول «الفرق بين ما خالف القياس وبين ما خالف الأصول»، ثمّ أجاب بقوله: «القياس أخصّ من الأصول، إذ كلّ قياسٍ أصلٌ، وليس كلّ أصل قياساً، فما خالف القياس فقد خالف أصلاً خاصّاً، وما خالف الأصول يجوز أن يكون مخالفاً لقياس أو لنصّ أو إجماع أو استدلال أو استصحابٍ أو استحسانٍ أو غير ذلك، فقد يكون الخبر مخالفاً للقياس موافقاً لبعض الأصول، وقد يكون بالعكس، كانتقاض الوضوء بالنوم: موافق للقياس من حيث إنّه تعليق للحكم بمظنّته كسائر الأحكام المعلّقة بمظانّها، وهو مخالف لبعض الأصول وهو الاستصحاب؛ إذ الأصل عدمُ خروج الحدث، وقد ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم.

وقد يكون مخالفاً لها جميعاً، كخبر المُصَرّاة؛ فإنّ القياس كما دلّ على ضمان الشيء بمثله كذلك النصّ والإجماع دلّ على ذلك. . .»[٢١٦].

فهو بهذا أحالَ مفهوم «الأصول» إلى أدلّة أصول الفقه العامّة، وجاء مِن المعاصرين مَنْ انتقده في ذلك بأنّ صنيعه «قلْبٌ للحقيقة وواقع الأمر»؛ إذ «لو كان القياس قاصراً على تلك الدلالة الضيّقة لَمَا استحكم الخلاف بين الأصوليّين في نسبة القول بردّ الخبر المخالِف للقياس للإمام مالك وبعض أتباعه أحياناً، ونسبة الخبر المخالِف للأصول لأبي حنيفة وأتباعه أحياناً أخرى. وأحياناً يُنسَب لهما العكس»، وأنّه «لولا تجاوز القياس لمفهومه الضيّق

(٢١٦) سليمان بن عبد القوي نجم الدين الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨، ويبدو أنّ ابن بدران نقله عنه في: **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢١٢ ـ ٢١٣. أمّا الصنعاني فقد فرّق بين مخالفة القياس ومخالفة الأصول، والأصول عنده هي الكتاب والسنّة والإجماع، وفرّق بين ما خالف الأصول نفسها، وما خالف مقتضى الأصول. انظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني، **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبول الأهدل (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ص ١٢٣.

المعروف لَمَا أَشكل»، وهو يصل إلى أنّ قياس الأصول أو القياس في هذه المسألة «كما اتّضح من معترك الجدل ليس وقفاً على العلّة المنضبطة، بل يدخل في مفهومه قياس الدلالة فضلاً عن القياس الكلّي، ومن ثمّ فإنّ القواعد التشريعية الكلّية، سواء المستنبطة أو المنصوصة، لا تخرج عن عموم مفهوم القياس»[٢١٧].

وقد بدا لي أنّ المنهج يَقضي بتحديد المفهوم نفسه من كلام الحنفية أنفسهم الذين نُسب إليهم هذا المصطلح في هذا السياق ـ وهو رَدّ الخبر ـ، إلّا أنّني لم أقف على نصٍّ حنفيٍّ بهذا الخصوص يوضحه بالتعريف والحدّ، ولكنّ الحنفية يُكثرون من استعمال مصطلح «الأصول» فيتكلّمون في «تعليل الأصول» أي هل لها علّة أم ليس لها علّة[٢١٨]، وفي الترجيح بكثرة الأصول[٢١٩]، ويستعملون «الأصول» بمعنى القواعد العامّة القطعية[٢٢٠].

وممّا يؤكّد هذا المعنى الأخير ـ القواعد العامّة القطعية ـ ما وُجد من أمثلتهم على مخالفة «قياس الأصول»، فالإمام الأَسمندي ذكر من أدلّة الحنفية على «قياس الأصول»: «ما رُوي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنّه ردّ حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) وهو قوله عليه السلام: إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يَغمسنّ يده في الإناء حتّى يَغسلها ثلاثاً. وقال: ما نصنع بمِهْراسنا؟ والمهراس اسمٌ لحجر عظيم... وإنّما ردّه لأنّه خالف قياس الأصول؛ لأنّ قياس الأصول يقتضي إباحة غسل اليد من الإناء، لأنّه لا يمكن غسل الأيدي من هذا الإناء قبل إدخال اليد فيه»[٢٢١].

فهذا المثال لو حُمِل على معنى القياس الجزئي المعروف لَمَا كان

---

(٢١٧) انظر: الحاج سالم، **مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١١٥ ـ ١١٦ و١٥٣.

(٢١٨) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ٢، ص ١٤٤.

(٢١٩) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٦١.

(٢٢٠) انظر: الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٢، ص ٣٠٠، فقد استعمل الأصول للدلالة على أنّ الأصل الإباحة، وانظر منه أيضاً: ج ٢، ص ٣٠٦، ٣١١، ٣١٣، ٣٣١ و٣٣٨، وانظر الاستعمال نفسه عند: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٣٥٧.

(٢٢١) الأَسمندي الحنفي، **بذل النظر في الأصول**، ص ٤٧٣، وتقدّم الكلام على الحديث ضمن مقاييس الصحابة.

متحقّقاً فيه، ولذلك لم يَرَه المخالفون محلاًّ للقياس أصلاً، وقالوا: إنّ ابن عباس ردّه لأجل تَعَذُّر حَمْل المِهْراس[٢٢٢]، ولهذا رأينا الإمام الشاطبي يستدلّ به ويفسّره بقوله: إنّما ردّه «استناداً إلى أصلٍ مقطوعٍ به، وهو رفع الحرج وما لا طاقة به عن الدين»[٢٢٣].

ومن أمثلة قياس الأصول كذلك:

معارضتُهم لحديث: «ذكاة الجنين ذكاة أمّه»، قال الزنجاني: «ووَجه كونه في معارضة قياس الأصول: أنّ الأصل في الشرع إنْ كان مستخبثاً كان حراماً، وكلّ ما يَحتقن فيه الدم المستخبَث يكون حراماً، والجنين في بطن الأمّ كذلك»[٢٢٤].

وممّا يؤكّد معنى القواعد العامّة ـ المنصوصة أو المستنبطة ـ تعبير «الأصول المجتمع عليها» الذي يَرِد كثيراً في قول ابن عبد البرّ، فهو يقول: «من أصل أبي حنيفة وأصحابه عَرْض أخبار الآحاد على الأصول المجتمَع عليها أو المشهورة المنتشرة»[٢٢٥]، ويقول في موضع آخر: «وكان أبو حنيفة يَرُدّ هذا الحديث بالاعتبار، كفعله في سائر أخبار الآحاد، يَعرضها على الأصول المجتَمَع عليها، ولا يَقبلها إذا خالفها»[٢٢٦].

ويشرح مفهومَ «الأصول المجتمع عليها» في موضع آخر فيحكي عن

---

(٢٢٢) انظر مثلاً: محمد بن عليّ بن الطيب أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ٦٥٦؛ والكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ٩٦، وعلي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ١٣٤. وقال الرازي: «ومن أين يعلم أنّ قياس الأصول يقتضي غسل اليدين من ذلك الإناء حتّى يكون قد رَدّ الخبر لذلك القياس؟!». الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج ٤، ص ٦٢٠.

(٢٢٣) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ٢٠، وهكذا فعل بأمثلةٍ أخرى ممّا رُدَّ بأنّه خالف أصلاً مقطوعاً به.

(٢٢٤) الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، ص ٣٦٤. وحديث ذكاة الجنين: رواه أبو داود في **سننه**، الضحايا، باب: ما جاء في ذكاة الجنين، ج ٢، ص١١٤ رقم ٢٨٢٨، والترمذي في **سننه**، الأطعمة، ج ٤، ص ٧٢، رقم ١٤٧٦، وابن ماجه في **سننه**، الذبائح، ج ٢، ص ١٠٦٧، رقم ٣١٩٩.

(٢٢٥) ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج ٧، ص ٣٢٦، وانظر: محمد عبد الرشيد النعماني، **الإمام ابن ماجه وكتابه السنن**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، ط ٦ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٥٥.

(٢٢٦) ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج ٦، ص ٤٧٥.

الحنفية أنّهم قالوا: «والأصول المجتَمَع عليها في المستهلكات: أنّها لا تُضمَن إلّا بالمِثل، أو بالقيمة من الذهب والوَرِق»[٢٢٧].

وقال أيضاً: «ومن الأصول المجتَمَع عليها عند الفقهاء أنّه لا يجوز أن يُشترَط على البائع في عَقْد الصفقة مَنْعُه من التصرّف في ثمن ما باعه، ولا على المبتاع مثلُ ذلك فيما ابتاعه»[٢٢٨].

وقد أكثر ابن عبد البرّ من استعمال هذا المصطلح على لسان الحنفية، بل على لسانه أيضاً، من ذلك أنّه قال: «والذي عندي في هذا الباب ممّا يَصِحّ ـ في التأمّل والنظر وصحيح الاعتبار والأثر ممّا شَهِد له الكتاب والسنّة والأصول المجتمع عليها ـ : أنّ السابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار ممّن شَهِد العقبةَ، ثمّ شَهِد بدراً والحديبية أفضلُ من كلّ مَنْ لم يُدرِك تلك المشاهدَ ولم يشهدها»[٢٢٩].

فبان بهذا أنّ القياس، أو قياس الأصول، هو ـ في هذا الباب ـ قياسُ الأصول المجتَمَع عليها، وليست هي الكتاب والسنّة، ولا القياس الفقهي المعروف ضمن أدلّة التشريع، بل هو أعمّ من ذلك وأشمل، ويكاد يكون هو مرادَهم في قولهم: «تخريج الفروع على الأصول»، أو الأدلّةَ العامّة القطعية من الكتاب أو السنّة، أو القواعدَ العامّة القطعية المتّفق عليها.

٢ ـ الوجه الثاني: في أهمّية هذا التحديد للمفهوم

لماذا هذا التدقيق والإفاضة في شرح هذا المصطلح في لغة الأصوليّين؟

لأنّه ـ كما قلتُ ـ يَنبني عليه مسوّغ الجمع بين القياس وقياس الأصول أو باقي التعابير، وأنّها بمعنى واحد في بابِ معارضة خبر الآحاد لها. وأنّهم لا يعنون بـ «القياس» هنا القياسَ الظنّي المعروف، فكأنّهم عبّروا في هذا الباب عن قياس الأصول بلفظ القياس فقط اختصاراً.

---

(٢٢٧) المرجع نفسه، ج ٦، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦، وهو كذلك في الطبعة التي بتحقيق عبد المعطي قلعجي (دمشق: دار قتيبة؛ حلب؛ القاهرة: دار الوعي، ١٩٩٣)، ج ٢١، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٢٢٨) ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج ٦، ص ٤٨٥ (طبعة دار الكتب العلمية).

(٢٢٩) المرجع نفسه، ج ٥، ص ١٠٦، وانظر مثلاً: ج ٦، ص ١١٦، ٢٧٨، ٥٠٤ وج ٨، ص ٥٤٨.

وهذا التدقيق يفسّر لنا لماذا نجد في بعض كتب الحنفية التعبيرَ بمخالفة القياس فقط، ولا يَرِد فيها تعبير «قياس الأصول» أو «معنى الأصول»[٢٣٠]، والأمثلة في مخالفة القياس ـ عندهم ـ هي هي الأمثلة في مخالفة قياس الأصول لدى بعضٍ آخر، وكذلك فَعَل مخالفوهم، فقد دَمَج بينهما السمعاني وغيره[٢٣١]، كما أنّ الأَسْمَنْدِيّ استدلّ بحديثٍ رُدّ بمخالفة قياس الأصول لمسألةِ مخالفةِ خبر الواحد للقياس[٢٣٢].

ومن المعاصرين، اكتفى أحد العلماء ـ في سياق ذِكر القواعد المختلف فيها بين الأصوليّين ـ بمخالفة الخبر للقياس ولم يأتِ على ذِكر مخالفة قياس الأصول[٢٣٣]، وفرّق بينهما أحد الباحثين بالاستناد إلى كلام الطوفي فحمَل الأصول على مصادر التشريع، وفصّل القولَ في كلّ دليلٍ منها، وحمل القياس على القياس الجزئي المعروف[٢٣٤]، في حين ذهب آخر إلى حَمْل القياس على معناه الواسع الذي يَدخل فيه: الكلّياتُ، ومجملُ معاني التشريع وحِكَمُه المبثوثة، وذلك في إطار صَوْغه لرؤية كلّية لمفهوم «خلاف الأصل» عند الأصوليّين[٢٣٥].

والأمر الأهمّ في هذا التدقيق: أنّ في حَمْل مفهوم القياس أو قياس الأصول على المعنى السابق ـ وهو القواعد العامّة أو الأصول المجتمع عليها ـ تحديداً لمحلّ النزاع ودفعاً للاضطراب، وعَوْناً على فهم الإشكال الأصولي، لأنّنا سنجد أنّ الأمثلة التي يستدلّون بها في هذا الباب لم تخالف القياس

---

(٢٣٠) فإنّي لم أجد هذه الاصطلاحات في **أصول الشاشي**، **وأصول البزدوي**، **وأصول السرخسي** مثلاً.

(٢٣١) في: السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٦٥ ـ ٣٨٠، وتقدّمت نصوص أبي يعلى والشيرازي على هذا النحو. لكن فرّق بينهما الكلوذاني في: **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ٩٤ و١٠١، وشهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي في: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥)، ج ٧، ص ٢٩٨٤ و٣٠٥١، فأفردا كلًّ واحد منهما بمسألة مستقلة.

(٢٣٢) الأَسمندي الحنفي، **بذل النظر في الأصول**، ص ٤٦٧ ـ ٤٧٣. ويبدو ـ كما قال شيخنا د. عتر ـ أنّ «القياس» إيجاز، وأنّ (أل) عوضٌ عن المضاف إليه وليست للجنس.

(٢٣٣) الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص ٤١٠.

(٢٣٤) لخضاري، **تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢٣٥) الحاج سالم، **مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١١٤ ـ ١١٦ و١٥٣.

الجزئي، أو على الأقلّ لم تخالف القياس الجزئي فقط، بل نعلم من استدلالاتهم أنّ لهم في كلّ حديث تركوه جملةَ حُجَج يجتمع فيها أحياناً تعارض الخبر مع ظاهر القرآن، ومع الآثار، ومع القياس كما في سُؤْر الكلب مثلاً[٢٣٦]، وباب الاستدلال بما فيه من اعتبار القرائن والمرجّحات واسع فلا تقوم المسألة المعارِضة إلّا ولكلٍّ منهم استدلالات عليها، ولهذا ينطبق عليها مفهوم قياس الأصل بمعناه الواسع كما قلت، وعلى هذا يتخرّج مذهب الإمام مالك وغيره كما سأوضح.

٣ ـ الوجه الثالث: في تحرير المذاهب

النظر في هذا البحث مدارُهُ على مسالك النظر الأصولي في نقد متون الأحاديث، ولذلك لن يتوسّع في استقصاء مذاهب الأصوليّين في المسألة، فإنّ ذلك يطول والخلاف والاضطراب فيها منتشر، ومن الصعب تقرير الأقوال على أساس مذهبيّ، فبعض المذاهب لم يتّفق أصحابها على قول واحد، فبعضهم يقدّم القياس، وبعضهم الخبر، وبعضهم يقول بالتفصيل[٢٣٧].

كما أنّ مخالفة الخبر للقياس ليست كلّها داخلة في إطار الردّ، بل بعضها يمكن فيه تخصيص الخبر بالقياس، وبعضها يمكن فيه تخصيص القياس بالخبر[٢٣٨]، أمّا تحرير محلّ البحث هنا ـ وهو الردّ ـ فواردٌ على تعارض الخبر مع القياس من كلّ وجه. يقول أبو الحسين البصري: «إنّما يعارضه: ١ ـ إذا اقتضى الخبرُ إيجابَ أشياء، واقتضى القياسُ حَظْر جميعها؛ على الحدّ الذي اقتضى الخبر إيجابها. ٢ ـ أو بأن يكون الخبر مُخَصِّصاً لعلّة القياس. فإن اقتضى تخصيصَها: فمَن يُجيز تخصيص العلّة يَجمع بينهما، ومَن لا يرى تخصيص العلّة يُجرِي هذا القسم مجرى القسم الأول»[٢٣٩].

---

(٢٣٦) فإنّ مالكاً يراه ظاهراً، وسيأتي شرح هذا المثال في ختام الحديث عن هذا المقياس، كما سيأتي من كلام القرافي والشاطبي ـ لاحقاً ـ ما هو نصٌّ واضح في كون المرادِ مخالفةَ القواعد، وخصوصاً عند مالك. ويمكن تتبُّع ذلك من خلال الأمثلة التطبيقية التي جمعها لخضر لخضاري في: **تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ٤٤٥ وما بعدها.

(٢٣٧) انظر التوسُّع في تقرير المذاهب وتفصيلاتها وحججها في: المرجع نفسه، ص ٣٠٥ وما بعدها، والحاج سالم، المرجع نفسه، ص ١٠٧ وما بعدها.

(٢٣٨) انظر للتوسُّع في تلك الحالات: لخضاري، المرجع نفسه، ص ٢٦١ و٢٨٣.

(٢٣٩) البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج ٢، ص ١٦٢ ـ ١٦٣، وانظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٧، ص ٢٩٨٤.

وتقرير المذاهب في المسألة تمّ بناءً على مفهوم القياس الجزئي الذي هو إلحاق فرع بأصلٍ بجامع العلّة بينهما، وهذه العلّة عُرضةٌ لأنْ تكون ظنّية أو قطعية، ولذلك أُديرت المسألة على اعتبار القطع والظنّ في العلّة، المنصوصة أو المستنبطة، وهو ما فعله أبو الحسين البصري(٢٤٠)، واعتبره بعضهم تحريراً لمحلّ النزاع(٢٤١)، لكن هذا إغراق في القياس الجزئي وإغفالٌ لقياس الأصول الذي سبق شرْحه والإفاضة فيه(٢٤٢)، وأَخْذُه في الاعتبار من شأنه أن يوضح اختلاف المذاهب، وإدراك وجه الخلل في المحاججات؛ «لأنّ خروج القياس من حيّز آلية الجمع لجزأين اثنين إلى مستوى التقعيد الجامع لما لا يتناهى من الجزئيات من شأنه أن يَرقى به من دليل ظنّي إلى مرتبة القطع»(٢٤٣).

أمّا خلاصة المذاهب فحَكاها أبو الحسين البصري فقال: «فأمّا إذا كان الحكم في أصل القياس ثابتاً بدليلٍ مقطوعٍ به، والخبر المعارِض للقياس خبرُ واحدٍ، فينبغي أن يكون الناس إنما اختلفوا في هذا الموضع، وإن كان الاصوليّون ذَكَروا الخلاف فيه مطلقاً. فعند الشافعي (رضي الله عنه) أنّ الأخذ بالخبر أولى، وهو قول أبي الحسن [الكرخي]. وقال عيسى بن أبان: إن كان راوي الخبر ضابطاً عالِماً غيرَ متساهل فيما يرويه وَجَب قَبول خبره، وتَرك القياس، وإن كان الراوي بخلاف ذلك كان موضعَ الاجتهاد، وذَكَر أنّ في الصحابة ـ عليهم السلام ـ مَن رَدَّ حديث أبي هريرة بالاجتهاد. وحُكِي عن مالكٍ أنه رجّح القياس على الخبر. ومنهم مَنْ قال: طريقه الاجتهاد»(٢٤٤).

---

(٢٤٠) انظر نصّه في: البصري، المرجع نفسه، ج ٣، ص ١٦٣، ونقله عنه: الآمدي، في **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٢، ص ١٣٠؛ والرازي، في **المحصول في علم الأصول**، والقرافي، في المرجع نفسه، ج ٧، ص ٢٩٨٥، وآخرون.

(٢٤١) الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص ٤١٠.

(٢٤٢) وكان ابن عاشور قد أدرك وجهَ الخلل في أصول الفقه لهذه الجهة، فقال: «إنّما هُرِعَ الفقهاء في التشريع والتفريع إلى القياس على النظائر والجزئيات، ولم يَعمدوا إلى الفحص عن المعاني الكلّيات القريبة، والفحص عن إثبات وجود الكُلّيَّيْن العاليَيْن وهما المصلحة والمفسدة؛ لأنّهم رَأَوا دلالة النظير على نظيره أقربَ إرشاداً إلى المعنى الذي صرّح الشارع باعتباره في نظيره، أو أومأ إلى اعتباره فيه، أو أوصل الظنّ بأنّ الشارع ما راعى في حكم النظير إلّا ذلك المعنى...». انظر: الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة**، تحقيق ودراسة محمد طاهر الميساوي، ط ٢ (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١)، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١ وانظر: ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٢٤٣) الحاج سالم، **مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١١٠.

(٢٤٤) البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج ٢، ص ١٦٣.

وبهذا انقسمت المذاهب إلى أربعة:

الأوّل قدّم الحديث مطلقاً دون النظر إلى المتن ومعارضته لقياس الأصول، وهو مذهب الشافعي وعامّة أصحابه وأحمد وعامّة أصحابه، وبعض الحنفية، ورواية عن مالك(٢٤٥)، بل قيل: عند أبي حنيفة أيضاً(٢٤٦).

والثاني وَازَن بين الخبر والقياس ورجّح بينهما اجتهاداً، «فإن قَوِي عند المجتهد أمارة القياس وكانت تزيد عنده في القوّة على عدالة الراوي وضبطه وَجَب المصيرُ إليه، وإن كان ضبط الراوي وثقته يَزيد عند المجتهد على أمارة القياس وَجَب عليه المصير إلى الخبر». وإليه ذهب أبو الحسين البصري وأبو الحسين الصيمري (٤٣٦هـ) والأسمندي، وابن الهمام، وغيرهم(٢٤٧)...

والثالث ردّ الحديث المخالِف للقياس إذا كان راويه غير فقيه، وهو

---

(٢٤٥) انظر: السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٦٥؛ وابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٩٦ و٤٠٢؛ وابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، ص ٢٠٢؛ والسبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ٢، ص ٣٦٥؛ والسبكي، **معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي**، ص ٧٧؛ وتاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق وتعليق ودراسة علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٤٥١، وابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، ج ٢، ص ٥٦٤.

وقد انتقد محمد البشير الحاج سالم هذا المذهب، من جهة أنّ شروط قبول الحديث تتعدّى خلوّه من مطاعن الإسناد إلى شروط أخرى في المتن ممّا ذكره الزركشي، ثمّ قال: «ومع أنّ الزركشي لا يقول بمخالفة الحديث للقياس فإنّ هذا الشرط مُنْدَرِج ضمناً فيما ذكره، فما أحاله العقل يحيله القياس»، وإنّ الخبر الذي هذا حاله مطعونٌ فيه في متنه، ومخالفةُ الخبر للأصول: من وجوه الطعن الموجبة للظنّ لدى أهل الحديث. الحاج سالم، **مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٠٩.

وهذا كلام مُجانبٌ للصواب من جهتين: أولاهما: أنّ القول إنّ ما أحاله العقل يُحيله القياس غيرُ صحيح، يقول الشيرازي في: **التبصرة في أصول الفقه**، ص٣٢٠: «الشرع لا يجوز أن يَرِد بما يخالف أدلّة العقول، فعَلِمنا أنّه خطأ من الراوي، وليس كذلك هاهنا؛ فإنّه يجوز أن يَرِد النصّ بما يخالف القياس فافترقا». ثاني الجهتين: أنّه نَسب إلى وجوه الطعن عند المحدّثين: مخالفة الأصول، وهذا لا يصحّ بهذا الإطلاق، وسَبَق أنّه كلام الأصوليّين وليس المحدّثين، وهذا الباحثُ قد نَقَله عن الزركشي وهو أصوليّ، وتَقَدَّم بيان مقاييس المحدّثين من كتابنا.

(٢٤٦) كما في: محمد أمين (أمير بادشاه الخراساني البخاري)، **تيسير التحرير على كتاب التحرير** ([القاهرة]: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)، ج ٣، ص ١١٦.

(٢٤٧) انظر: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج ٢، ص ١٦٦؛ والأسمندي الحنفي، **بذل النظر في الأصول**، ص ٤٧٤؛ وابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، ص ٢٠٧، والرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج ٥، ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

مذهب عيسى بن أبان، وتابعه عليه علماء الحنفية كالبزدوي والسرخسي والخبّازي وعبد العزيز البخاري، ونُسب إلى أبي حنيفة نفسه[٢٤٨].

و**الرابع** يرفض الحديث المخالف للقياس ويقدّم القياس مطلقاً، وفي نسبة هذا المذهب اضطراب كبير، وكثيرٌ من كتب الأصول يَنسبه إلى أبي حنيفة وأصحابه، ولمالك، وآخرون يَنفونه عنهما أو عن أحدهما[٢٤٩]، لكن القرافي والشاطبي وابن العربي يُثبتون ذلك لمالك ويُوردون له العديد من الأمثلة، وهو اختيار القرافي والشاطبي[٢٥٠].

ورجّح أحد الباحثين أنّ «هذا الاتّجاه منحصرٌ في دائرة المذهب المالكي لا يتعدّاه، وأكثر أُصوليّي المالكية لا يقولون به، بل وينكرون نسبته إلى الإمام مالك كالباجي وابن الحاجب والتلمساني، وإنّما تمسّك به متقدّمُو أعلام المذهب المالكي، وعلى رأسهم الإمام مالك نفسه، وأبو الفرج (٣٣١هـ)، وأبو بكر الأبهري (٣٧٥هـ)[٢٥١]، وابن خويزمنداد (٣٩٠هـ)، وبعض المتأخّرين منهم، كالإمام القرافي والشاطبي»[٢٥٢]، ورجّح آخر أنّ «الأصل عند المالكية ـ وعلى رأسهم إمام المدينة ـ هو تقديم الخبر على القياس كقاعدة عامّة لها استثناءات»[٢٥٣]، وهذا الرأي الأخير مسبوق بمثله

---

(٢٤٨) انظر: الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٣، ص ١٢٧؛ والدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ١٨٠؛ والبزدوي، **أصول البزدوي**، ص ١٥٩، والسرخسي، **أصول السرخسي**، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٢٤٩) عامّة كتب الأصول تفعل ذلك.

(٢٥٠) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي: **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤)، ص ٣٠١؛ و**نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٧، ص ٢٩٨٤؛ وأبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٨١٢؛ والشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ٢١، وأبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، دراسة وتحقيق عبد الله محمد الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، ص ٥٩٨.

(٢٥١) قال القرافي: «قال أبو الفرج وأبو بكر الأبهري وغيرهما: قياس الأصول أولى إن تَعَذّر الجمع». انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٧، ص ٣٠٥١.

(٢٥٢) الحاج سالم، **مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٢٩.

(٢٥٣) لخضاري، **تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ٣٥٩، وقد مشى على هذا النفي عددٌ من المعاصرين.

لدى بعض المتقدّمين، منهم السمعاني الذي قال: «وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبَح عظيم، وأنا أُجِلُّ منزلة مالك عن مثل هذا القول، وليس يُدرَى ثبوت هذا منه»[٢٥٤]، وهذا الإطلاقُ لا يَستند إلى نَقْلٍ وبحثٍ، بل إلى إحسان الظنّ بالإمام مالك ممَّنْ يُشكِل عليه تقديمُ القياس على خبر الواحد حالَ التعارض، في حين أنّ الواجب يقضي أيضاً أنّه إذا ثَبَت تقديم القياس على الخبر عند مالك ـ وهو إمامٌ في السنّة ـ أن نُحْسِنَ الظنَّ فيه بأنّه لم يَتْرُك الخبر إلّا صيانةً للسنّة نفسها عن أن يَدخل فيها ما ليس منها.

٤ ـ الوجه الرابع: في وَجه هذا المقياس وأهمّيته وأمثلته

الدخول في حجج الذين قدّموا القياس على الخبر حالَ التعارض من كل وجه، وحججِ الذين قدّموا الخبر على القياس مطلقاً: يطولُ؛ لأنّ المسألة شديدة الخلاَف، وكلُّ حجّة لها ما يقابلها، حتّى إنّ الأسمندي من الحنفية أورد حجج كلّ فريقٍ وأتبعَ كلَّ حجّة بما يَنقضها، ليذهب بعد ذلك إلى القول بالترجيح بين الخبر والقياس اجتهاداً.

ولكن المهمّ هنا أنّ مَنْ ردّ خبر الآحاد بمخالفة القياس من كلّ وجه، لم يَكن يَقصد إلى ردّ الحديث النبويّ ـ لا شكّ ـ، وإنّما لعلّةِ الشبهة في الخبر، وحرصاً على أن لا يدخل في السنّة ما ليس منها.

فمَن ردّ الخبر بمخالفة القياس إذا كان راويه ليس بفقيهٍ، يُعلل ردَّه بالقول: إنّ الخبر «لم يُتْرَك إلّا بالضرورة وانسداد باب الرأي، ووجه ذلك أنّ ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر، وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم، فإذا قصّر فقه الراوي عن دَرْك معاني حديث النبي عليه السلام وإحاطتها لم يُؤْمَن من أن يَذهب عليه شيء من معانيه بنقله، فيدخله شبهة زائدةٌ يخلو عنها القياسُ، فيُحتَاط في مثله»[٢٥٥]، وذلك أنّ صاحب هذا القول يقارن بين القياس (وهو هنا الجزئي) وبين الخبر، فيرى أنّ الخبر يقينٌ بأصله، وإنّما دخلت الشبهة عليه في نَقله، أمّا الرأي فمُحتمل بأصله، وذلك

---

(٢٥٤) السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٦٥، وقد ردّ على هذا الكلام ونحوه الحاج سالم في: الحاج سالم، المرجع نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٢٥٥) البزدوي، **أصول البزدوي**، ص ١٥٩، ونحوه في: السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ٢، ص ٣٤٢.

أنّ كلّ وصف من أوصاف النصّ يحتمل أن يكون هو المؤثّر في الحكم، ويحتمل ألّا يكون، فكان الاحتمال الثابت في الرأي أصلاً، وفي الحديث عارِضاً، ولذلك أخذ بالحديث لأنّه أضعف احتمالاً[٢٥٦].

أمّا مَن قدّم القياس أو قياس الأصول على الخبر مطلقاً حين التعارض، فَمِن حُججه أنّ الأصول مقطوعٌ بها، وخبر الواحد ظنيّ، و«أنّ النصوص إنّما تَرِد تابعةً لاقتضاء الحِكَم والمصالح، وإذا تعارض النصّ والقياس كانت المصلحة مع القياس؛ لأنّه لا بدّ فيه من المناسبة، وإذا كانت الحكمة والمصلحة في القياس وجب ألّا يكون في الخبر؛ لأنّ المصلحة الخالصة أو الراجحة يستحيل أن تكون في الطرفين، فتَعَيَّن تقديم القياس على الخبر»[٢٥٧]. فحجّة تقديم القياس أنّه «موافق للقواعد من جهة تَضَمُّنه لتحصيل المصالح أو درء المفاسد، والخبرُ المخالِف له يمنع من ذلك فيقدَّم الموافِق للقواعد على المخالِف لها»[٢٥٨]. وبهذا فإنّ تقديم القياس على النصّ هنا ليس تقديم الفرع على أصله؛ لأنّ «النصوص التي هي أصل القياس غير النصّ الذي قُدِّم عليه القياس فلا تناقض، فلم يُقَدَّم الفرع على أصله بل على غير أصله»[٢٥٩].

وبناءً على ما تَقَدّم ـ من كون خلاف القياس أو قياس الأصول في هذا الباب معناه خلاف القواعد العامّة ـ فإنّ القائلين بتقديم القياس على خبر الواحد عند التعارض يستدلّون كذلك بأمرين: «أحدهما أنّه مخالف لأصول الشريعة، ومخالفُ أصولِها لا يَصحّ؛ لأنّه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يُعَدّ منها؟!. والثاني أنّه ليس له ما يَشهد بصحّته، وما هو كذلك ساقطُ الاعتبار»[٢٦٠].

---

(٢٥٦) أورد السمعاني حجّة لخصمه مُفادها: أنّ الخبر والقياس كليهما يستندان إلى أصل مقطوع به وهو وجوب العمل بهما من حيث الأصول، وأنّه إذا كان العمل بالقياس يفتقر إلى الأمارة، فإنّ العمل بالخبر يفتقر كذلك إلى الاجتهاد في أحوال المخبرين، وقال: «وهذا من أقوى ما يحتجّ به المخالف». انظر: السمعاني، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٧٣.

(٢٥٧) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٧، ص ٢٩٨٩.

(٢٥٨) القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، ص ٣٠١.

(٢٥٩) المرجع نفسه، ص ٣٠١.

(٢٦٠) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ١٧. وهذا الكلام ـ مع ما سبق من كلام القرافي ـ يؤكّد المعنى الذي ذهبتُ إليه من كون القياس أو قياس الأصول في هذا الباب هو القواعد العامّة عند مالك أيضاً. والشاطبي إنّما تَعرَّض للمسألة ضمن حديثه عن «الظنّي المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي»، وقال: إنّه مردود بلا إشكال.

وللمخالفين استدلالات طويلة، بعضها يتّصل بقولهم: إنّ إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد، وبعضها يتنزّل على أنّ القياس فرعٌ عن الحديث فلا يُقَدَّم عليه، و«أنّ خبر الواحد أصل بنفسه، وأصلٌ لغيره ـ وهي المعاني المستنبَطة ـ ، فلو جاز أن يُترَك لأجل الأصل، لَجاز أن تترَك الأصول له»(٢٦١). لكن ممّا يجب التنبيه إليه أنّهم لم يحرّروا محلّ النزاع، ولذلك فإنّ بعض ردودهم لم تكن في محلّها، وقد سبق أن رأينا كيف أنّهم لم يتعيّن لديهم مدلول «قياس الأصول» فردّوا عليه بالافتراضات، ولكن استدلالاتهم في الجملة قاصرةٌ على كون القياس في هذا الباب هو نفسه القياس الجزئي، وتدور ردودهم حوله، كما أنّهم لم يُحَرّروا محلّ الإشكال، وهو أنّه واردٌ على الشبهة في ثبوت الحديث وليس بعد ثبوته، ومردُّ ذلك إلى شروط كلٍّ في ثبوت الأخبار ولزوم العمل بها، وقد وجدنا السرخسي يُحَرّر المسألة فيقول: «فإنْ عُلِم سماعه من رسول الله كذلك مخالفاً للقياس، ولا تهمة في روايته، فكأنّا سمعنا ذلك من رسول الله (ﷺ) فيَلزمنا تركُ كلِّ قياس بمقابلته»(٢٦٢).

فإذا تَقرّرت المذاهب ووجهاتُ النظر، وتَحَرَّر النزاع وموطنُ الإشكال، فلا بدَّ من القول: إن الخلاف في المسألة من أصلها، «لم يكن خلافاً نظريّاً لا يَمُتّ إلى الخلاف في المسائل الفقهية بصلة، ولا خلافاً يَنبثق عنه خلافٌ في فرع أو فرعين من فروع الفقه، بل كان خلافاً مُهمّاً تَرَتب عليه اختلافٌ في كثيرٍ من الفروع الفقهية في مختلف أبواب الفقه، ولعلّ هذه القاعدة من أمهات القواعد التي تَرتب عليها اختلاف كبير في الفروع، ومن الصعب استقصاء ما تَرتب عليها من مسائل»(٢٦٣).

وأختم القول في هذا المقياس ببعض الأمثلة عليه موجَزَةً.

فالمثال الأول:

حديث أبي هريرة «لا تُصَرُّوا الإبلَ والغنمَ، فمن ابتاعها بعد فإنّه بخير

---

(٢٦١) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٤٠٣، ونحوه في: السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٧٧، وأضاف: «فإذا ثَبَت الخبر صار أصلاً مثل سائر الأصول».

(٢٦٢) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٢٦٣) الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص ٤١٩.

النظرين بعد أن يحتلبها إن شاء أمسك وإن شاء رَدَّها وصاع تمر»[٢٦٤].

قال الحنفية: «حديث المُصَرَّاة يجب أنْ لا يوجب عملاً؛ لمفارقته الأصول، وذلك أنّه مفارِق للأصول من وجوهٍ:

فمنها: أنّه معارِض لقوله عليه الصلاة والسلام: (الخَرَاج بالضَّمان)[٢٦٥]، وهو أصل متّفَق عليه. ومنها أنّ فيه معارضةَ مَنع بيع طعام بطعام نسيئةً، وذلك لا يجوز باتّفاق. ومنها أنّ الأصل في المُتْلَفات إمّا القِيَم وإمّا المِثل، وإعطاءُ صاعٍ من تمر في لبنٍ ليس قيمةً ولا مِثلاً. ومنها بيع الطعام المجهول ـ أي الجِزَاف ـ بالمَكيل المعلوم؛ لأنّ اللبن الذي دلّس به البائع غيرُ معلوم القدر. وأيضاً: فإنّه يَقِلّ ويَكثر والعِوَض ههنا محدودٌ».

لكن ابن رشد ههنا يرجح الخبر على القياس، في موقفٍ يعكس موقف المخالفين في المسألة، فيقول: «ولكن الواجب أن يُستثنى هذا من هذه الأصول كلِّها؛ لموضع صحّة الحديث»[٢٦٦]. كما أنّهم أعلُّوه بأنّ راويه أبا هريرة ليس بفقيه وقد خالف القياس.

قال الشاطبي: «وقد ردّ أهل العراق مقتضى حديث المُصَرَّاة، وهو قول مالك؛ لِمَا رآه مخالفاً للأصول، . . . وقد قال مالك فيه: إنّه ليس بالموطأِ ولا الثابتِ، وقال به في القول الآخرِ؛ شهادةً بأنّ له أصلاً متّفَقاً عليه يَصحّ رَدُّه إليه، بحيث لا يُضادّ هذه الأصول الأُخَر»[٢٦٧].

---

(٢٦٤) **صحيح البخاري**، البيوع، باب: النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكلّ محفلة، ج ٢، ص ٧٥٥، رقم ٢٠٤١، **وصحيح مسلم**، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، وسَوْمه على سومه، وتحريم النجش، وتحريم التصرية، ج ٣، ص ١١٥٤، رقم ١٥١٥. ومعناهُ: لا تَجمعوا اللبن في ضَرعها عند إرادة بيعها حتّى يَعظُم ضرعها فيَظنّ المشتري أنّ كثرة لبنها عادةٌ لها مستمرّة. و(تُصَرّوا) بوزن تُزكّوا، من صرّيت اللبن في الضرع إذا جمعته، وليس من صَرَرْت الشيءَ إذا ربطته؛ إذ لو كان منه لقيل: مصرورة، أو مُصَرَّرة ولم يقل: مُصَرَّاة.

(٢٦٥) **سنن أبي داود**، البيوع، باب فيمَنْ اشترى عبداً فاستعمله ثمّ وَجَد به عيباً، ج ٢، ص ٣٠٦، رقم ٣٥٠٨؛ **وسنن الترمذي**، ج ٣، ص ٥٨١، رقم ١٢٨٥؛ **وسنن النسائي**، باب: الخراج بالضمان، ج ٧، ص ٢٥٤، رقم ٤٤٩٠، **وسنن ابن ماجه**، باب: الخراج بالضمان، ج ٢، ص ٧٥٤، رقم ٢٢٤٣. وقال الترمذي: «هذا حديثٌ حسن صحيح، وقد رُوِي هذا الحديثُ من غير هذا الوجهِ، والعملُ على هذا عند أهل العلم».

(٢٦٦) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ٢، ص ١٧٥؛ وانظر البزدوي، **أصول البزدوي**، ص ١٥٩، والسرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٤١.

(٢٦٧) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ٢٤ ـ ٢٥.

والمثال الثاني:

حديث: «مَن مات وعليه صيامٌ صام عنه وَلِيُّه»[٢٦٨]، وحديث ابن عباس (رضي الله عنهما):

«جاء رجل إلى النبي (ﷺ) فقال: يا رسول الله، إنّ أمّي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ فقال: لو كان على أمّك دين أكنت قاضيَه عنها؟. قال: نعم، قال: فدَين الله أحقُّ أن يُقضَى»[٢٦٩].

وهذا حديثٌ اختلف فيه الفقهاء، و«السبب في اختلافهم معارضةُ القياس للأثر. . .، فمَن رأى أنّ الأصول تعارضه، وذلك أنّه كما أنّه لا يصلّي أحدٌ عن أحدٍ، ولا يتوضأ أحد عن أحد: كذلك لا يصوم أحدٌ عن أحد، قال: لا صيام على الوليّ، ومن أخذ بالنصّ في ذلك قال بإيجاب الصيام عليه، ومن لم يأخذ بالنص في ذلك قصَر الوجوب على النَّذْر، ومَن قاس رمضان عليه قال: يصوم عنه في رمضان»[٢٧٠].

أمّا مالكٌ فأهمل اعتبار الحديث «لمنافاته للأصل القرآني الكلّيّ، نحو قوله: ﴿**ألّا تزر وازرة وزر أخرى**﴾. ﴿**وأنْ ليس للإنسان إلّا ما سعى**﴾»[٢٧١].

وهذا الردّ لخبر الآحاد مبنيٌّ على مخالفة قياس الأصول، وهو قياس قطعيٌّ؛ لأنّ «التعبُّدات الشرعية لا يقوم فيها أحدٌ عن أحدٍ، ولا يُغني فيها عن المكلّف غيرُه، وعَمَلُ العامل لا يَجتزئ به غيرُه، ولا يَنتقل بالقصد إليه، ولا يَثبت إن وَهَب، ولا يَحمل إن تَحَمّل، وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي: نقلاً وتعليلاً»[٢٧٢].

---

(٢٦٨) **صحيح البخاري**، الصوم، من مات وعليه صوم، ج ٢، ص ٦٩٠، رقم ١٨٥١، و**صحيح مسلم**، باب: قضاء الصيام عن الميت، ج ٢، ص ٨٠٣، رقم ١١٤٧.

(٢٦٩) **صحيح البخاري**، الصوم، من مات وعليه صوم، ج ٢، ص ٦٩٠، رقم ١٨٥٢، و**صحيح مسلم**، باب: قضاء الصيام عن الميت، ج ٢، ص ٨٠٣، رقم ١١٤٨، واللفظ لمسلم.

(٢٧٠) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ١، ص ٣٠٠.

(٢٧١) **القرآن الكريم**، «سورة النجم»، الآيتان ٣٨ ـ ٣٩، والشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ٢٢.

(٢٧٢) الشاطبي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٢٨، وقد أفاض في الاحتجاج لهذه الكلّية القطعية بعدّة أمور، فانظره.

المثال الثالث:

حديث أبي هريرة (ﷺ): «إذا وَلَغ الكلب في إناء أحدكم فليُرِقْه ثمّ ليَغْسله سبع مِرار»[٢٧٣].

فإنّ مالكاً قال فيه: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته»، وكان يُضَعّفه[٢٧٤]، وفسّر ابن العربي موقف مالك وعلّله بأنّ «هذا الحديث عارَض أصلين عظيمين: أحدهما قول الله تعالى: ﴿**فكلوا ممّا أمسكن عليكم**﴾[٢٧٥]. قال مالك: يؤكل صيده فكيف يُكرَه لُعابه؟!. والثاني: أنّ علّة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب»[٢٧٦].

وابن العربي هنا يحرّر مذهب مالك في المسألة، ويوسعّ بيانها في كتابه **القبس**، فهو وإن قال: «تَردّد مالك في المسألة»، فإنّه أضاف أنّ «مشهور قولِه، والذي عليه المُعَوَّل: أنّ الحديث إنْ عَضَدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحدَه تَرَكه»[٢٧٧]، وهو ما أكّده الشاطبي بعد ذلك فقال: «وفي الشريعة من هذا [أي تقديم القطعيّ على الظنّيّ إذا تَعَارَضا]: كثيرٌ جدّاً، وفي اعتبار السلف له نَقْل كثيرٌ، ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضعَ كثيرة؛ لصحّته في الاعتبار»[٢٧٨].

ثامناً: مخالفة العمل المتوارث

للعمل المتوارَث عند الأصوليّين ـ في مقاييسهم ـ شأنٌ يُختَبرُ به صحّةُ كثيرٍ من الحديث، حتّى قال الدِّهلِويّ: «إنّ اتّفاق السلف وتَوَارثَهم أصلٌ عظيمٌ في الفقه»[٢٧٩]، و«ليس هذا الشأن بمُختصٍّ بعمل أهل المدينة، بل الأمصارُ التي نَزَلها الصحابة وسكنوها ولهم بها أصحابٌ، وأصحابُ أصحابٍ: سواءٌ

(٢٧٣) **صحيح مسلم**، الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، ج ١، ص ٢٣٤، رقم ٢٧٩، وغيرُه.

(٢٧٤) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ٢١.

(٢٧٥) **القرآن الكريم**: «سورة المائدة،» الآية ٤.

(٢٧٦) ابن العربي، **كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، ج ٢، ص ٨١٢، وعنه في: الشاطبي، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٢٤.

(٢٧٧) انظر المرجعين نفسهما على التوالي.

(٢٧٨) الشاطبي، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٢١.

(٢٧٩) عن: النعماني، **الإمام ابن ماجه وكتابه السنن**، ص ٨٤.

في ذلك، وفي رسالة الليث إلى مالك ما يشير إلى ذلك»[٢٨٠].

ألم تَرَ كيف بحَثَ بعضُ المحدّثين الأحاديثَ التي أجمع العلماء على عدم العمل بها، واعتنى الإمام الترمذيّ بجمع ما عليه العمل، وسبق القول إنّ مدارَ عمل الأصوليّ والفقيه هو العمل، وهو ما يُسَمّى في لغة الأصوليّ بالاحتجاج أيضاً، ولذلك تراهم يُفرِّعون في الكلام على الأخبار شروطاً يسمّونها شروط العمل بالخبر.

والأخبار والنصوص في هذا الباب كثيرة عن الأئمّة عموماً، وهي تُفيد ضرورةَ التفرقة بين المقبول والمعمول به، منها أنّه «كان محمّد بن أبي بكر بن حزم (١٣٢هـ) ربما قال له أخوه: لِمَ لَم تَقْض بحديث كذا؟ فيقول: لم أجدِ الناس عليه.

وقال النخعيّ (٩٥هـ): لو رأيتُ الصحابة يتوضؤون إلى الكوعين [أي الرُّسغين]، لتوضأتُ كذلك وأنا أقرؤها إلى المرافق، وذلك لأنّهم لا يُتّهمون في ترك السنن، وهم أرباب العلم وأَحرَصُ خَلْق الله على اتّباع رسول الله عليه السلام، فلا يَظنّ ذلك بهم أحدٌ إلّا ذو ريبة في دينه.

وقال عبد الرحمن بن مهدي (١٩٨هـ): السنّةُ المتقدّمة من سنّة أهل المدينة خيرٌ من الحديث. وقال ابن عُيَيْنة (١٩٨هـ): الحديث مَضِلَّة إلّا للفقهاء. يريد أنّ غيرهم قد يحمل شيئاً على ظاهره وله تأويلٌ من حديثٍ غيره، أو دليلٍ يخفى عليه، أو متروكٌ أوجب تَرْكَه غيرُ شيء ممّا لا يقوم به إلّا من استبحر وتفقّه»[٢٨١].

وقال ابن مَهْدي أيضاً: «إنّه لَيكون عندي في الباب الأحاديثُ الكثيرة فأجد أهل العَرْصة [أي الحيّ] على خلافه فيَضعُف عندي ـ أو نحوه ـ.

وقال ابن أبي الزِّناد: كان عمر بن عبد العزيز يجمع الفقهاء ويسألهم عن

---

(٢٨٠) محمد زاهد الكوثري، **فقه أهل العراق وحديثهم**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٠)، ص ٣٥.

(٢٨١) أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، **كتاب الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، حققه وقدم له وعلّق عليه علي محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص ١١٧ ـ ١١٩.

السنن والأقضية التي يُعمل بها فيُثبِتها، وما كان منه لا يَعمل به الناس ألغاه وإن كان مَخرجه من ثقة»[٢٨٢].

و«قال ابن وَهْب (١٩٧هـ): لولا مالك بن أنس والليثُ بن سعد لهلكْتُ؛ كنت أظنّ أنّ كلّ ما جاء عن النبي (ﷺ) يُفعَل به»[٢٨٣].

وقال أبو نُعيم الفضل بن دُكين ـ أحد مشاهير شيوخ الإمام البخاري ـ : «كنت أمرّ على زُفر ـ ابن الهُذَيل من كبار أصحاب أبي حنيفة ـ وهو مُحتبٍ بثوب فيقول: يا أَحْولُ تعالَ حتّى أُغَرْبل لك أحاديثك، فأريه ما قد سمعت فيقول: هذا يؤخذ به، وهذا ناسخ وهذا منسوخ»[٢٨٤].

لكن الذي يُهِمُّ هنا ـ ممّا يدخل في بحثنا ـ هو تلك المسائل التي يذكرها الأصوليُّون في قسم الأخبار ممّا يتّصل ـ حقيقةً ـ بالعمل المتوارَث، والتي وقع فيها الاختلاف بين معتبِرٍ بها في نقدِ الأخبار ورَدِّ العمل بها، وبين مُلْغٍ صحّتَها ومُقَدِّمٍ للخبر بإطلاق؛ لأنّه لا يراها مؤثّرةً في شروط القبول.

والمسائل الأصولية المتّصلة بالعمل تندرج في ثلاثة أبواب ـ بحسب فَهْمي لها ـ : باب معرفة صحّة الحديث، وباب الترجيح عند التعارض بين الحديثين، وباب إفادة العلم أو الظنّ.

١ ـ **أمّا باب الترجيح**: فهو خارج عن شرط البحث، ولكنّه معتَبَرٌ في

---

(٢٨٢) أبو الفضل عياض بن موسى القاضي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق وتعليق محمد بن تاويت الطنجي، محمد بن شريفة (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٦٦.

(٢٨٣) رواه بهذا اللفظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي في: **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١٣، ص ٧، وعزاه: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، في **شرح علل الترمذي**، تحقيق نور الدين عتر ([دمشق: دار الملاح، ١٩٧٨])، ج ١، ص ٤١٣ للبيهقي، لكن بلفظ: يُعمَل به، ورواه: ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، في **تاريخ مدينة دمشق وذِكْر فضلها وتسمية مَنْ حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق محب الدين أبي سعيد بن علامة العمروي (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨)، ج ٥٠، ص ٣٥٩ بألفاظ مختلفة منها: يُفعَل به، ويُعملُ به.

ورُوِي عن عبد الرحمن بن مَهْدِي وابن أبي ليلى والنَّخَعي نحوُ هذا، ممّا أورده: محمد عوامة، في **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء رضي الله عنهم**، ط ٤ (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية؛ بيروت: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٩٧)، ص ٧٥ ـ ٧٦. لكنه يَحتمل العمل وعدمَه، كما يحتمل ما صحّ وما لم يصحّ.

(٢٨٤) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ج ١، ص ٨٣.

النظر، وحسْبُ القول فيه نصّان معبِّران لمحدّث وأصولي حنفيّ، أمّا نصّ المحدّث فهو قول أبي داود: «إذا تَنازع الخبران عن النبي (ﷺ) يُنْظَر بما أَخذ به أصحابه»[٢٨٥]، وأمّا نصّ الأصوليّ الحنفيّ فهو قول أبي بكر الجصّاص: «متى رُوي عن النبي ـ عليه السلام ـ خبران متضادّان وظَهَر عمل السلف بأحدهما، كان الذي ظَهر عمل السلف به أولى بالإثبات»[٢٨٦].

٢ ـ **وأمّا باب إفادة العلم**: فالمعنيّ به المسألة المعروفة في الأصول، وهي إذا أَجْمَعت الأمّة على حُكم خبر آحادٍ وتَلَقّتْه بالقبول هل يُفيدُ العلمَ؟ اختَلَف فيها الأصوليّون، وظاهرُ مذهب الحنابلة أنّه يُفيده، ومن الناس مَن قال: لا يقع به العلم[٢٨٧].

٣ ـ **وأمّا باب معرفة صحّة الحديث** بالمقايَسة على العمل المتوارَث فهو مقصد البحث، وفيه تفصيلٌ وخلافٌ بين الأصوليّين، لكنّه يختصّ بالحنفية والمالكية، فالحنفية اشتُهروا بتقديم العمل المتوارث، والمالكية اشتُهروا بتقديم عمل أهل المدينة، وعلى هذا سأبني الكلام في هذا الباب على قضيّتين.

أ ـ العمل المتوارث عند الحنفية

ذكر الكوثريّ من أصول الإمام أبي حنيفة في الأخبار: «عدمَ مخالفة الخبر للعمل المتوارث بين الصحابة والتابعين، في أيّ بلدٍ نزله هؤلاء، بدون اختصاصٍ بمصر دون مصرٍ»[٢٨٨]، وهذا الكلام ـ في أصله ـ يرجع إلى عيسى بن أبان فإنّه ذَكَر من علل رَدّ أخبار الآحاد أن «يكون شاذّاً؛ قد رواه الناس وعملوا بخلافه»[٢٨٩]، وتابعه عليه أبو بكر الجصّاص وضرب له

---

(٢٨٥) **سنن أبي داود**، ج ١، ص ٥٧٢، باب: لحم الصيد للمُحرِم، في التعليق على حديث رقم ١٨٥١.

(٢٨٦) أحمد بن علي أبو بكر الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد الصادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ١، ص ١٩. وانظر أيضاً نَقْله عن عيسى بن أبان في: الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ١، ص ٤٠٨، وشَرْحه للمسألة في ج ٢، ص ٢٩١.

(٢٨٧) انظر المسألة في: الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ٨٣ وما بعدها.

(٢٨٨) الكوثري: **تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب**، ص ١٥٤، **وفقه أهل العراق وحديثهم**، ص ٣٥ و٣٧.

(٢٨٩) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج ٣، ص ١١٣.

أمثلة، كما أنّ السرخسي جعَل هذا الباب من الانقطاع معنًى، فقال ضمن أوجه الانقطاع: «أو يكون حديثاً قد أعرض عنه الأئمّة من الصدر الأول؛ بأن ظَهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تَجرِ بينهم المحاجّة بذلك الحديث»[(٢٩٠)].

ومن أمثلة الجصّاص على هذا الأصل:

حديث البراء بن عازب (ﷺ): «أنّ رسول الله (ﷺ) كان يَقنت في المغرب والصبح»[(٢٩١)]، قال الجصّاص: «عمل الناس بخلافه»[(٢٩٢)].

وحديث سلمة بن المُحَبّق: أنّ رسول الله (ﷺ) «قَضَى في رجل وقع على جارية امرأته: إن كان استكرهها فهي حُرَّة وعليه ـ لسيدتها ـ مثلُها، فإن كانت طاوَعَته فهي له، وعليه لسيدتها مثلها»[(٢٩٣)]. قال الجصّاص: «اتّفق أهل العلم على خلافه».

لكن قال الترمذي: «اختلف أهل العلم في الرجل يقع على جارية امرأته فرُوي عن غير واحد من أصحاب النبي (ﷺ) ـ منهم علي وابن عمر ـ أنّ عليه الرجم، وقال ابن مسعود: ليس عليه حدٌّ، ولكنّه يُعَزّر، وذهب أحمد وإسحاق إلى ما رَوى النعمان بن بشير عن النبي (ﷺ)»، ورواية النعمان: «لئن كانت أحلّتها له لأَجْلدنّه مئةً، وإن لم تكن أحلتها له رَجَمْته»[(٢٩٤)]. بل قال الطحاوي: «ذهب قوم إلى هذا. . . على ما في حديث سلمة، وقالوا قد عمل بذلك عبد الله بن مسعود (ﷺ) بعد رسول الله (ﷺ)»، لكنّه مال إلى كونه منسوخاً بما رواه النعمان[(٢٩٥)].

---

(٢٩٠) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٤.

(٢٩١) ابن خزيمة، **صحيح ابن خزيمة**، الصلاة، باب: القنوت في صلاة المغرب، ج ٢، ص ١٥٤، رقم ١٠٩٩. وفي الجصاص، **الفصول في الأصول**: «في المغرب وسائر الصلوات».

(٢٩٢) الجصاص، المرجع نفسه، ج ٣، ص ١١٧.

(٢٩٣) **سنن أبي داود**، الحدود، باب في الرجل يزني بجارية امرأته، ج ٢، ص ٥٦٣، رقم ٤٤٦٠، والنسائي في **سننه**، النكاح، باب: إحلال الفرج، ج ٦، ص ١٢٤، رقم ٣٣٦٣، و**سنن ابن ماجه**، الحدود، باب: مَن وقع على جارية امرأته، ج ٢، ص ٨٥٣، رقم ٢٥٥٢.

(٢٩٤) **سنن الترمذي**، الحدود، باب: في الرجل يقع على جارية امرأته، ج ٤، ص ٥٤، رقم ١٤٥٢.

(٢٩٥) أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج ٣، ص ١٤٤.

فيجب التحوّط قبل الجزم باتّفاق العلماء على مسألة؛ لأنّه صعبٌ، والمتسرّع فيه كالمُوْرد نفسَه مَوارد النقد.

وهذا الأصلُ ـ أعني العملَ الموروث ـ تتّصل به ثلاث مسائل، يذكرها الأصوليُّون ـ عادةً ـ مُفَرّقةً دون رابط يجمعها، وبعضُهم يذكر بعضها ويُغفل بعضها، وقد وجدتُ أنّها تنتمي إلى أصل العمل الموروث، وهي: **الأولى**: عَمَل أكثر الأمّة بخلاف خبر الآحاد، و**الثانية**: عمل الراوي بخلاف ما رَوى، و**الثالثة**: اختلاف الصحابة في العمل بالخبر.

وفيما يأتي تفصيلها وأمثلتُها.

(١) المسألة الأولى: عَمَل أكثر الأمّة بخلاف الخبر

دأبت كتب الأصول على الإشارة إلى أنّ عمل الأكثر بخلاف الخبر لا يضرّ، دون تفصيل وتحديد القائلين به، لكنْ حكى الدبّوسي عن عيسى بن أبان أنّ «غير الراوي من أئمّة الدين إذا عمِل بخلافه ـ والحديثُ ظاهرٌ ـ كان دليلاً على انتساخ الحديث وبطلانه؛ لأنّه لا يجوز إساءة الظنّ بمن كان مقتدًى به في دين الله وإماماً يُشار إليه بالأصابع»[٢٩٦].

ثمّ جاء أمير بادشاه فذكر أنّ للحنفية تفصيلاً في المسألة، خلاصته:

ـ إنْ كان الحديث من جنسِ ما يَحتمل الخفاء على تارك العمل به، كحديث القهقهة في الصلاة، فتَرْكُ العمل به لا يَضرّ الحديثَ؛ إذ لا يَستلزم تركُ غير الراوي لمثله جرحاً؛ لجواز عدم اطّلاعه عليه؛ لأنّ وقوع ذلك فيها من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه.

ـ أمّا إذا لم يكن الحديث من جنس ما يَحتمل الخفاء كالتغريب[٢٩٧]، فيَقدح فيه تَرْك عمَلِ غيرِ الراوي له من الصحابة؛ إذ لا يَخفى كونُ التغريب من الحدّ؛ لابتناء الحدّ على الشهرة، مع حاجة الإمام إلى معرفته فيفحص عنه.

---

(٢٩٦) الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ٢٠٣.

(٢٩٧) في قوله صلّى الله عليه وسلّم: «البِكْر بالبكر، جَلْدُ مئة ونَفْي سنة»، رواه مسلم في **صحيحه**، الحدود، باب: حدّ الزنا، ج ٣، ص ١٣١٦. والنَّفي والتغريب: هو إخراجُ الحاكمِ غيرَ المحصن الحرَّ: ذكراً كان أو أنثى، إلى مسافة قَصْرٍ فما فوقه.

فقد نَفى عمرُ ربيعةَ بن أمية بن خلَف إلى خيبر فلَحِق بهرقل فتَنَصّر، فقال عمر: «لا أُغرِّب بعده مسلماً». وقال عليّ: «كفى بالنفي فتنة»، «فدلّت فتواهم ـ بخلاف الخبر في النفي ـ على أنّ خبر النفي غير ثابت على ظاهره»، كما أنّ كُفْر المغرَّب بارتداده لا يُحِلّ تَرك الحدّ من أجله لو كان ثابتاً[٢٩٨].

وأكثرُ الأصوليّين على أنّه يُتَّبَع الخبر؛ لأنّ غيرَ الراوي قد لا يَعلم ذلك الخبر، ثمّ قولُ الأكثر ليس بحجّة، فكيف يُترَك ما هو حجّة لأجل مَن هو ليس بحجة؟[٢٩٩]. ومع ذلك حكى الآمديّ الإجماع على أنّ الخبر لا يُرَدّ بعمل أكثر الأمّة بخلافه[٣٠٠].

(٢) المسألة الثانية: عمل راويه بخلافه

هذه مسألة وقع فيها الخلاف أيضاً بين الأصوليّين، ومحلُّه ما إذا عمِل بخلاف الحديث بعد روايته له، أمّا إذا عمِل بخلافه قبل الرواية فليس هو محلّ خلافٍ؛ إذ يَحتمل أنّ ذلك كان قبل اطّلاعه على الحديث.

وحرّر القرافي المسألة بأنّها ينبغي أن تُخَصَّص ببعض الرواة فتُحمَل على الراوي المباشر للنقل عن رسول الله (ﷺ)، حتّى يَحسن أن يقال: هو أعلم بمراد المتكلّم، أمّا مثل مالك ومخالفته لحديث بيع الخيار الذي رواه وغيره من الأحاديث فلا يَندرج في هذه المسألة؛ لأنّه لم يباشر المتكلّم حتّى يَحسن أن يقال فيه: لعلّه شاهد من القرائن الحالية أو المقالية ما يقتضي مخالفته، فلا تكون المسألة على عمومها»[٣٠١].

وقسّم الأسمندي ـ تَبَعاً للدبّوسي ومتابَعَةً لقوله ـ المسألة إلى قسمين:

---

(٢٩٨) انظر: الدبوسي، المرجع نفسه، ص ٢٠٣؛ والسرخسي، **أصول السرخسي**، ج ٢، ص ٣ ـ ١١، وأمير بادشاه الخراساني البخاري، **تيسير التحرير على كتاب التحرير**، ج ٣، ص ٧٤. وساق الدبّوسي أمثلة أخرى لهذا فلتُنظَر. وسبق تخريج هذه الأخبار ص ١٦٤ من هذا الكتاب.

(٢٩٩) انظر: الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج ٤، ص ٦٢٤؛ والقرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، ص ٢٨٨؛ والسبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ٢، ص ٣٢٦؛ وأمير بادشاه الخراساني البخاري، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٧٣، والشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص ٧٨.

(٣٠٠) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٢، ص ١٢٩.

(٣٠١) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص ٢٨٩.

١ ـ ما يَحتمل التأويل: كحديث «البيِّعان بالخيار ما لم يَتَفرّقا»[٣٠٢] فيَحتمل أنّ مذهبه التفرّق بالأبدان. ٢ ـ وما لا يَحتمل التأويل: كروايته الغسل من ولوغ الكلب سبعاً ومذهبه الغسل ثلاثاً[٣٠٣].

فما لا يحتمل التأويل: «ظاهرُ مذهب أصحابنا [الحنفية] أنّ الأخذ بمذهبه أولى، ويُحمَل ذلك على أنّه عَرف نسخه، أو عَلِم بدلالة الحال أنّ النبي عليه السلام لم يُرِد به ذلك الحكم، بأن كان بصيغة أمر ولم يُرِد به الإيجاب إلى غير ذلك من الوجوه، على هذا حملنا حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أنّ النبي عليه السلام أراد به الاستحباب.

وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي ـ رحمه الله ـ إلى أنّ الأخذ بروايته أولى». قال الدبّوسي: «والوجه في مثل هذا الخبر أن يُحمَل على الانتساخ فراراً عن تكذيب الراوي ليكون الإسناد ثابتاً، والعمل به ساقطاً».

وأمّا ما يحتمل التأويل، فـ «يؤخَذ بروايته ولا يُلتَفت إلى مذهبه. وعند الشافعي: الأخذ بمذهبه أولى ولهذا أخذ بقول ابن عمر (رضي الله عنه) في القول بتفرُّق الأبدان»[٣٠٤].

وأطلق الزركشي فقال: «ولا يضرّ عمل الراوي بخلافه، خلافاً لجمهور الحنفية، وبعض المالكية، حيث قدّموا رأيه على روايته»[٣٠٥]. وفي المسألة أقوال وتفصيلات أخرى لا تدخل في اختصاص موضوعنا.

وحجّة مَن ردّ الحديثَ: أنّ خلاف الصحابي الراوي للحديث لم يقع إلّا لعلّة، وهي إمّا لسهوه وغفلته وهو خلاف الظاهر ولو ثبت صار مغفّلاً فروايته لا

---

(٣٠٢) **صحيح البخاري**، البيوع، باب: إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا، ج ٢، ص ٧٣٢، رقم ١٩٧٣، و**صحيح مسلم**، باب الصدق في البيع والبيان، ج ٣، ص ١١٦٤، رقم ١٥٣٢.

(٣٠٣) تقدّم الحديث، وأنّه واردٌ على الغسل سبع مرّات، لكن راويه أبا هريرة كان يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات ويفتي بذلك، فأخذ الحنفية بعمله وليس بروايته.

(٣٠٤) الأَسمندي الحنفي، **بذل النظر في الأصول**، ص ٤٨١، وأصل الكلام للدبّوسي في **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ٢٠٢؛ وانظر: السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٤١٩؛ والباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ج ١، ص ٣٥١، والقرافي: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٧، ص ٢٩٩٢، و**شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، ص ٢٨٩.

(٣٠٥) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ٤، ص ٣٤٦.

تُقبل، أو لترك العمل به تَعَمُّداً وهو ما لا يُظَنّ بالصحابيّ، فيَتَعيَّن أنّه تركه إمّا لأنّه عَرَف نسخه، أو اضطرّ إلى العلم بقصد النبي عليه السلام أنّه ما أراد ذلك.

وحجّة مَنْ قدّم الخبر مطلقاً: أنّ الحجّة في لفظ صاحب الشرع لا في مذاهب الراوي فوجب المصير إلى الحديث.

وبهذا تَعلم وجه اختلاف النظر بين المحدّث والأصولي في هذه المسألة، وكنتُ قد تَعرّضت لنظر المحدّث ضمن مسالك النقد عند المحدّثين، وذلك أنّ كلّ نظرٍ واردٌ على محلّ، فنظر الأصولي محلُّه الاحتجاج والاستدلال، وفي سبيل ذلك يذهب إلى التماس التأويلات في سبب مخالفة الراوي لروايته فهو يُسَلِّم بثبوت الرواية ويَنظر فيما بعدَه، أمّا نَظَر المحدّث فهو مُنْصَرف إلى الاستيثاق من ثبوت الرواية عن الراوي نفسه وقد يُعلّها لهذا السبب، فافترقا في النظر بحسب وظيفة كلٍّ[٣٠٦].

وبيان الصلة بين هذه المسألة وأصل المقياس ـ وهو العمل المتوارث ـ :

أنّ «أهل القرن الأوّل من الصحابة والتابعين يَرْوون كثيراً من الأحاديث عن النبي (ﷺ) ولم يَعملوا بها، . . . ففي خلافهم الروايةَ دليلٌ صريح على أنّ الرواية فيها علّة، وبها لم يَعملوا بها، فلذلك جَعَل السلف من أئمّة العراق معيارَ نقد الروايات ـ عند اختلافها ـ عملَ السلف الصالحين من علماء الصحابة والتابعين. . . فصار عملُ جماهيرهم من كبار العلماء حجّةً شرعية. ألا ترى إلى عمل الأمّة في قراءة القرآن وخَتمه في التراويح ولم يُرْوَ ذلك عن النبي (ﷺ) ولا عن الصحابة (رضي الله عنهم) في عهده حتّى يكون تقريراً، وإنّما ثبت ذلك بعمل السلف»[٣٠٧].

وأمثلة هذه المسألة عديدة، منها[٣٠٨]:

حديث عائشة (رضي الله عنها) «أيّما امرأة نَكَحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل،

---

(٣٠٦) قارن بـ: معبوط، **الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة**، ص ٤٦٩؛ فإنّ عبارته بحاجة إلى تحرير؛ إذ إنّ كلّاً من النظرين: الأصولي والحديثي واردٌ على محلّ غير محلّ الآخر.

(٣٠٧) من رسالة «حجّية العمل المتوارث» للشيخ حيدر حسن خان، المنشورة ضمن كتاب: النعماني، **الإمام ابن ماجه وكتابه السنن**، بتعليق الشيخ أبو غدّة، ص ٨٧ ـ ٨٩، وانظر الرسالة كاملة فإنّها مهمّة في هذا الباب، وساق جملة أحاديث لم يَعمل بها السلف.

(٣٠٨) انظر أمثلته في مصادر أصول الحنفية السابقة، وفي: الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص ٤٣٨ وما بعدها.

فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحلّ من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان وليّ من لا وليّ له»[(٣٠٩)].

لكن عائشة زوّجت حفصة بنت عبد الرحمن من المنذر بن الزبير، وعبدُ الرحمن غائب بالشام، فلمّا قَدِم عبد الرحمن قال: ومثلي يُصنَع هذا به، ومثلي يُفْتأت عليه؟ فكلّمت عائشةُ المنذرَ بن الزبير، فقال المنذر: فإن ذلك بيد عبد الرحمن، فقال عبد الرحمن: ما كنت لأردّ أمراً قضيتِه، فقَرَّت حفصةُ عند المنذر ولم يَكن ذلك طلاقاً»[(٣١٠)].

قال الدبّوسي: «فدلّ على أنّ عائشة عَرَفت بطلانه»[(٣١١)].

(٣) المسألة الثالثة: ترك الصحابة الاحتجاج بالحديث مع ظهور الخلاف بينهم

قال البخاري الحنفي: «وقد تَفَرّد بهذا النوع من الردّ للحديث بعض أصحابنا المتقدّمين وعامّة المتأخّرين، وخالفهم في ذلك غيرهم من الأصوليّين وأهل الحديث قائلين بأنّ الحديث إذا ثبت وصحّ سنده، فخلاف الصحابة إيّاه وتَركُهم العملَ والمحاجحة به: لا يوجِب ردّه؛ لأنّ الخبر حجّة على كافّة الأمة، والصحابي محجوج به كغيره... ومَن ردّه احتج بأنّ الصحابة (رضي الله عنهم) هم الأصول في نَقل الدين لم يُتَّهموا بترك الاحتجاج بما هو حجّة والاشتغال بما ليس بحجّة، مع أنّ عنايتهم بالحجج كانت أقوى من عناية غيرهم بها، فتَرْك المحاجّة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم: دليلٌ ظاهر على أنّه سهو ممّن رواه بعدهم أو منسوخ»[(٣١٢)].

كما أنّه «إذا ظهر منهم الاختلاف في الحكم، وجَرَت المحاجّة بينهم فيه بالرأيِ، والرأيُ ليس بحجّةٍ مع ثبوت الخبر، فلو كان الخبر صحيحاً لاحتجّ

---

(٣٠٩) **سنن أبي داود**، النكاح، باب: في الولي، ج ١، ص ٦٣٤، رقم ٢٠٨٣؛ **وسنن الترمذي**، باب: ما جاء في لا نكاح إلا بولي، ج ٣، ص ٤٠٧، رقم ١١٠٢، **وسنن ابن ماجه**، ج ١، ص ٦٠٥، رقم ١٨٧٩.

(٣١٠) **موطأ مالك بن أنس**، برواية يحيى، الطلاق، باب ما لا يبين من التمليك، ج ٢، ص ٥٥٥، رقم ١١٦٠.

(٣١١) الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ص ٢٠٣. وقد رُدّ الحديث بأوجه أخرى تُعلَم من كتب الفقه والحديث.

(٣١٢) البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٣، ص ١٨، والسمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٤١٥.

به بعضهم على بعض حتّى يَرتفع به الخلاف الثابت بينهم بناء على الرأي، فكان إعراض الكلّ عن الاحتجاج به دليلاً ظاهراً على أنّه سهو ممّن رواه بعدهم، أو هو منسوخ»[٣١٣].

ب ـ العمل المتوارث عند المالكية

لمالكٍ تعبيرٌ يُكثر منه في **الموطأ**، وهو قوله: «الأمر المجتَمَع عليه عندنا»، وهو يدلّ على شدّة التفاته إلى مسألة العمل المتوارث وعنايته به وتعويله عليه، وهو أمرٌ استرعى انتباه ابن أخته إسماعيل بن أبي أُويس، فقال: «سألت خالي مالكاً ـ رحمة الله عليه ـ عن قوله في **الموطأ**: (الأمر المجتمع عليه والأمر عندنا). ففسّره لي فقال: أمّا قولي: الأمر المجتمع عليه عندنا الذي لا اختلاف فيه، فهذا ما لا اختلاف فيه قديماً ولا حديثاً. وأمّا قولي: (الأمر المجتمع عليه) فهو الذي اجتمع عليه مَن أرضى من أهل العلم وأقتدي به، وإن كان فيه بعض الخلاف»[٣١٤].

وقد اختصّ مالكٌ والمالكية بمسألة مشهورة في أصول الفقه سُمِّيت «عمل أهل المدينة»، والخلاف فيها شديدٌ، يبدأ بتحديد مراد المالكية بهذا المصطلح، حتّى قال الشافعي: «وما عرفنا ما تريد بالعمل إلى يومنا هذا، وما أرانا نعرفه ما بقينا»[٣١٥].

وقد أدرج أكثر الأصوليّين هذه المسألة ضمن باب الإجماع، ففَهِموا أنّ مراد مالكٍ بها إجماعُ أهلِ المدينة، بل فَهِم بعضهم أنّ إجماع أهلِ المدينة ـ وحده ـ حجّةٌ عند مالك[٣١٦]، ووصل الأمر إلى حدّ الزعم أنّ مالكاً جعل إجماع أهل

---

(٣١٣) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣٦٩، وذكر مثالين على هذا هما من الموقوف أصلاً، ولم أجدهما في المرفوع.

(٣١٤) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ج ١، ص ٤٩١. وتتمته: «وأما قولي: (الأمر عندنا، وسمعت بعض أهل العلم) فهو قول من أرتضيه وأقتدي به وما اخترته من قول بعضهم».

(٣١٥) الشافعي، **الأم**، ج ٨، ص ٦٤٠. باب فيمن أحيا أرضاً مواتاً.

(٣١٦) انظر على سبيل المثال: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٣٤؛ والشيرازي، **التبصرة في أصول الفقه**، ص ٣٦٥؛ وابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٤، ص ٢٩٢ و٥٨٥ ـ ٥٨٦؛ والكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج ٣، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤؛ وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص ١٤٧؛ والسرخسي، **أصول السرخسي**، ج ١، ص ٣١٤، والآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ١، ص ٣٠٢.

المدينة حجّةً في كلّ عصر، دون قَصْره على عصر الصحابة والتابعين، وهذا ظنٌّ فاسدٌ أوضح الموقفَ منه السبكي قائلاً: «ولا ينبغي أن يظنّ ظانٌّ أنّ مالكاً (رضي الله عنه) يقول بإجماع أهل المدينة لذاتها، في كلّ زمان»[٣١٧].

وفصّل السبكي المسألة مشيراً إلى تردّدهم في مدلول إجماع أهل المدينة، فقال: «وذهب الأكثرون إلى أنّ البقاع لا تؤثّر في كون الأقوال حجّة، وذهب مالك بن أنس رحمه الله إلى أنّ أجماع أهل المدينة حجّة: فمنهم من قال: إنّما أراد بذلك أصحاب رسول الله (ﷺ)، وقال ابن الحاجب: والصحابة والتابعين، وقيل: محمول على المنقولات المشتهرة كالأذان والإقامة دون غيرها، وذهب إلى الحمل على هذا القرافيُّ»[٣١٨].

فإذا تَقَرَّر هذا عُلم أنّ محلّ النزاع بين المالكية ومخالِفيهم غيرُ مُحَرَّرٍ، ومن ثَمَّ اكتنف كثيراً من المحاججات الأصولية الاضطرابُ والخطأ؛ لأنّ المسألة لا تتّصل بالإجماع[٣١٩]، كما أنّ المراد منه غير متعيّن لدى غير المالكية، ولهذا قال عياضٌ: «اعلموا ـ أكرمكم الله ـ أنّ جميع أرباب المذاهب من الفقهاء والمتكلّمين وأصحاب الأثر والنظر إلبٌ واحد على أصحابنا على هذه المسألة، مخَطِّئون لنا فيها بزعمهم، محتجّون علينا بما سنَح لهم، حتّى تجاوز بعضهم حدّ التعصب والتشنيع إلى الطعن في المدينة وعَدِّ مثالبها، وهم يتكلّمون في غير موضع خلاف، فمنهم مَن لم يتصوّر المسألة ولا تَحَقَّق مذهبنا، فتكلّموا فيها على تخمينٍ وحدْسٍ، ومنهم من أخذ الكلام فيها ممّن لم يحقّقه عنّا، ومنهم من أطالها وأضاف إلينا ما لا نقوله فيها...، فأوردوا عنّا في المسألة ما لا نقوله، واحتجّوا علينا بما يُحْتَجّ به على الطاعنين في الإجماع»[٣٢٠].

والذي ذهب إليه المحقّقون في مذهب مالك أنّ العمل ينقسم إلى ضربين:

---

(٣١٧) السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ٢، ص ٤٠٧، والسرخسي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٣١٤.

(٣١٨) السبكي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤٠٧.

(٣١٩) قال د. مصطفى الخنّ: «من حقّها أن تُذكَر في مبحث الأدلّة التي اختُلف بالاستدلال بها». الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص ٤٦٩. وابن النجّار الحنبلي ذكر هذه المسألة ضمن شروط قبول أخبار الآحاد أو العمل بها، في: ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، ج ٢، ص ٣٦٧.

(٣٢٠) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ١، ص ٦٧ ـ ٦٨، وانظر نحوَه عند: الباجي، في **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ج ١، ص ٤٨٦.

الضرب الأوّل: ما كان من طريق النقل والحكاية، ممّا اتّصل بنقل الكافّة عن الكافّة، وعملت به عملاً لا يخفى، ونقله الجمهور عن الجمهور، عن زمن النبي (ﷺ).

و**الضرب الثاني**: ما كان طريقه الاجتهاد والاستدلال، وهو العمل الاجتهادي، وهو عمل الصحابة لا غير، كما حرّره عياض وغيره من محقّقي المالكية[٣٢١].

وليس من مقاصد البحث الدخول في تفصيلات ذلك، كما أنّه قد تكفّلت بها كتبٌ مفردة[٣٢٢]، ولكن ما يَنشغل به بحثنا هو ما يتعلّق من ذلك بوجوه الاحتجاج به، وردّ خبر الواحد لأجله فقط، وعليه أقول:

اتّفق المالكية على حجّية الضرب الأول، وقال عياض: هو «حجّة يلزَم المصير إليه ويُترَك ما خالفه من خبرٍ واحدٍ أو قياسٍ؛ فإنّ هذا النقل محقَّقٌ معلوم، موجب للعلم القطعي، فلا يُتْرَك لما توجبه غلَبة الظنون... وهذا الذي تكلّم عليه مالك عن أكثر شيوخنا، ولا خلاف في صحّة هذا الطريق، وكونه حجّةً عند العقلاء، وتبليغه العلم يُدرَك ضرورةً، وإنّما خالف في تلك المسائل من غير أهل المدينة مَنْ لم يبلغه النقل الذي بها»[٣٢٣]، ولهذا حكى القاضي عبد الوهاب أنّه لا خلاف في هذا بين المالكية، وأنّه وافق عليه بعض أصحاب الشافعي[٣٢٤].

---

(٣٢١) عياض، **ترتيب المدارك**، ج ١، ص ٧٤، والباجي، **إحكام الفصول**، ج ١، ص ٤٨٦؛ والقرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٦، ص ٢٧١٠، والشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص ١٢٤.

(٣٢٢) منها: محمد المدني بوساق، **المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة: توثيقاً ودراسة** (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٠)، فقد جمع فيه جلّ المسائل وناقشها في ثلاثة أجزاء، وحسان فلمبان، **خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة دراسة وتطبيقاً** (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية والتراث، ٢٠٠٠).

(٣٢٣) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ١، ص ٦٨ ـ ٦٩؛ والباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ج ١، ص ٤٨٧، والقرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٦، ص ٢٧١٠.

(٣٢٤) انظر: الباجي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٨٧؛ والقرافي: المرجع نفسه، ج ٦، ص ٢٧١٠، و**شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، ص ٢٦٢، وقال ابن تيمية: «هو حجّة باتفاق المسلمين». تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، اعتنى بها عامر الجزّار وأنور الباز ([القاهرة]: دار الوفاء، ١٩٩٧)، ج ٢٠، ص ٣٠٨، وانظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، ج ٢، ص ٣٩١.

ولكنّهم اختلفوا في الضرب الثاني، فأكثر المالكية على أنّ العمل الاجتهادي ليس فيه حجّة ولا ترجيح، وأنكروا أن يكون مالكٌ احتجّ بهذا النوع، لكن قال جماعة من المالكية: إنّه حجّةٌ كإجماعهم من طريق النقل المستمرّ، يُقَدَّم على خبر الواحد والقياس، وإليه ذهب جلُّ مالكية المغرب(٣٢٥).

وأضاف بعضهم ضرباً ثالثاً هو مرتبة وسيطة بين العمل النقلي والعمل الاجتهادي، سمّاه العمل المتّصل من جهة القياس والاجتهاد، وألحقه بالنقلي في الحجّية(٣٢٦).

وحكى الشاطبي حجّية العمل المستمرّ عن مالك فقال: «وإنّما يراعي [مالكٌ] العملَ المستمرّ والأكثرَ، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث، وكان ممّن أدرك التابعين وراقبَ أعمالهم، وكان العمل المستمرّ فيهم مأخوذاً عن العمل المستمرّ في الصحابة، ولم يكن مستمرّاً فيهم إلّا وهو مستمرّ في عمل رسول الله (ﷺ) أو في قوّة المستمرّ»، ثمّ قال: فـ «واضحُ أنّ العمل العامّ هو المعتَمد على أيّ وجه كان، وفي أي محلٍّ وقع، ولا يُلتَفت إلى قلائل ما نُقل، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العامّ والكثير»(٣٢٧).

وأوضح الجوينيُّ مذهبَ الشافعيّ في هذه المسألة فقال: «إذا فُرِض خبرٌ على شرط الصحّة، نَقَله الآحاد، وجَرَت أقضيةُ أئمّةٍ من الصحابة على مخالفته، فكيف الوجه؟... قال الشافعي ـ رحمه الله ـ: لا نَظرَ إلى الأعمال والأقضية إذا لم يَتّفق عليها أهل الإجماع، والتعلّقُ بالخبر أولى. ونحن نذكر ما تَمَسّك به الشافعي ثمّ نذكر بعده المختار عندنا.

قال الشافعي: الحجّةُ في الخبر، وما نُقل من عملٍ على خلافه فهو منقول عن أقوام ليست أقوالهم حجّةً، ولا معنى لِتَرك الحجّة لِما ليس بحجّة.

---

(٣٢٥) انظر: القاضي عياض، المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٩ ـ ٧٠؛ والقرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج ٦، ص ٢٧١٠؛ والسبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ج ٢، ص ٤٠٧، وابن قيم الجوزية، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٩٢.

(٣٢٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الجامع من المقدمات**، تقديم وتحقيق المختار بن الطاهر التليلي (الأردن: دار الفرقان، ١٩٨٥) ص ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٣٢٧) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ٦٦ ـ ٦٧، وانظر: ابن تيمية الحرّاني، **مجموع الفتاوى**، ج ٢٠، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٨؛ ففيه تفصيل عن حجّية العمل ومذاهب العلماء فيه؛ فإنّ نقاشنا هنا في العمل المخالف للحديث فقط.

ويمكن أن يُعَبَّر عن هذا فيقال: العاملون بخلاف الخبر محجوجون به، ولا يُقدَّم قول محجوج بحجّةٍ على الحجّة. . . . وقال [الشافعي] (رضي الله عنه): إن كان تقديم أقضية الصحابة لتحسين الظنّ بهم ـ ولا تجب لهم العصمة ـ فتحسينُ الظنّ بخبر الشارع المعصوم أولى.

والرأي الحقّ ـ عندنا في ذلك ـ يوضحه تقسيمٌ فنقول: إن تَحَقَّقْنا بلوغَ الخبر طائفةً من أئمّة الصحابة، وكان الخبر نصّاً لا يَتطرّق إليه تأويل، ثمّ ألفيناهم يقضون بخلافه مع ذكره والعلم به، فلسنا نرى التعلُّق بالخبر؛ إذ لا مَحمل لترك العمل بالخبر إلّا الاستهانة والإضراب، وترك المبالاة، أو العلم بكونه منسوخاً، وليس بين هذين التقديرين لاحتمالٍ ثالث مجالٌ، وقد أجمع المسلمون ـ قاطبة ـ على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن القسم الأول، فيتعيّن حَمل عملهم ـ مع الذكر والإحاطة بالخبر ـ على العلم بورود النسخ، وليس ما ذكرنا تقديماً لأقضيتهم على الخبر، وإنّما هو استمساك بالإجماع على وجوب حَمل عملهم على وجهٍ يمكن من الصواب، فكأنّا تَعَلَّقْنا بالإجماع في معارضة الحديث، . . . فهذا قول في قسم، وهو إذا بلغهم الخبر وعملوا بخلافة ذاكرين له. فأمّا إذا لم يبلغهم أو غَلَب على الظنّ أنّه لم يَبلغهم، فالتعلّق بالخبر حينئذ، وظنّي بدقّة نظر الشافعي في أصول الشريعة أنّه رأى التقديم للخبر في مثل هذه الصورة.

وإن غَلَب على الظنّ أنّ الخبر بلغهم وتَحَقَّقْنا أنّ عملهم مخالف له، فهذا عندي مقامُ التوقُّف والبحث، فإن لم نجد في الواقعة مُتَعَلَّقاً سوى الخبر والأقضية، فالوجه التعلُّق بالخبر، وإن وجدنا مسلكاً في الدليل سوى الخبر، فالتمسُّك به أولى. . .

وما ذكرناه في أئمّة الصحابة يَطَّرد في أئمّة التابعين وأئمّة كلّ عصر ما لم نقف على خبر»[٣٢٨].

ولخّص الغزالي كلام شيخه الجويني فقال: «عمل الصحابة لا يُقَدَّم على الحديث؛ خلافاً لمالك؛ لأنّ المخالف محجوج به [أي بالحديث]، والعمل في مَظِنَّة التردُّد. والمختار: أنّا إن قطعنا بأنّ الحديث بَلَغهم فتركوه نترك

---

(٣٢٨) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ١١٧١ ـ ١١٧٤، وانظر: الزركشي، **البحر المحيط**، ج ٤، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

الحديث ولا نسيء الظنَّ بهم، وإن تَرَدَّدنا عَمِلنا بالحديث، وإنْ غَلَب على الظنّ أنّه بلغهم توقَّفْنا»[٣٢٩].

أمّا الإمام أحمد ـ كما قال ابن القيم ـ فـ «لم يكن يقدّم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قولَ صاحبٍ، ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسمّيه كثيرٌ من الناس إجماعاً ويقدّمونه على الحديث الصحيح»[٣٣٠].

لكن أظهرت بعض الدراسات التطبيقية لكثير من مسائل عمل أهل المدينة ـ في مختلف أبواب الفقه ـ انتفاءَ وجود عملٍ قديم استقلّ بمخالفةِ خبر صحيح[٣٣١].

ومن أخبار الآحاد التي ردّها الإمام مالك لعلّة مخالفتها عملَ أهل المدينة:

حديثٌ رواهُ هو نفسه عن نافعٍ عن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «المتبايعان كلُّ واحدٍ منهما بالخيار على صاحبه؛ ما لم يَتَفرّقا، إلا بيعَ الخيار».

قال مالك: «وليس لهذا ـ عندنا ـ حدٌّ معروف، ولا أمرٌ معمول به فيه».

وحدَّث مالك أنّه بلغه أنّ عبد الله بن مسعود كان يحدِّث أنّ رسول الله (ﷺ) قال: أيّما بيِّعَين تبايعا، فالقول ما قال البائع أو يترادان»[٣٣٢].

«وهذا حديثٌ إسنادُه ـ عند الجميع ـ من أوثق الأسانيد وأصحّها، حتّى لقد زعم أبو محمّد [بن حزم] أنّ مثل هذا الإسناد يُوقع العلم، وإن كان من طريق الآحاد»[٣٣٣].

لكن قال أجلَّةٌ من تلاميذ مالك: إنّ مالكاً ردَّ الحديث. واشتُهر أنّ سبب

---

(٣٢٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنخول في تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٤٣١.

(٣٣٠) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، ج ١، ص ٣٠، وابن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٣٣١) انظر: بوساق، **المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة: توثيقاً ودراسة**، ج ١، ص ١٠٦، وفلمبان، **خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة دراسة وتطبيقاً**، ص ٣٦٦.

(٣٣٢) **موطأ مالك بن أنس**، برواية يحيى، البيوع، باب: بيع الخيار، ج ٢، ص ٦٧١، رقم ١٣٤٩. وتَقَدّم تخريج الحديث من مواضع أخرى.

(٣٣٣) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص ٩١١.

ردّه لهذا مخالفة عمل أهل المدينة، حتّى قال ابن رشد: «فالذي اعتمد عليه مالك ـ رحمه الله ـ في ردّ العمل به أنّه لم يُلْفِ عملَ أهل المدينة عليه، مع أنّه قد عارضه ـ عنده ـ ما رواه من منقطع حديث ابن مسعود... فكأنّه حَمَل هذا على عمومه»(٣٣٤).

وقال ابن رشد (الجدّ): «لم يأخذ به مالك ـ رحمه الله ـ ولا رأى العمل عليه لوجهين: أحدهما: استمرار العمل بالمدينة على خلافه، وما استمرّ عليه العمل بالمدينة واتّصل: فهو عنده مقدَّمٌ على أخبار الآحاد العدول؛ لأنّ المدينة دار النبي (ﷺ) وبها تُوُفّي (ﷺ) وأصحابُه متوافرون، فيستحيل أن يتّصل العمل منهم في شيء على خلاف ما رُوي عن النبي (ﷺ) إلّا وقد علموا النسخ فيه...»(٣٣٥).

وقال الخطابيّ: «وأمّا مالك فإنّ أكثر شيء سمعتُ أصحابه يَحتجّون به في ردّ الحديث هو أنّه قال: ليس العمل عليه عندنا، وليس للتفرُّق حدٌّ محدود يُعلَم»(٣٣٦).

لكن الشاطبي جعل هذا الحديث من باب ردّ الحديث لمخالفته قياس الأصول، فقال: «قوله: (وليس لهذا عندنا حدّ معروف ولا أمر معمول به) فيه إشارة إلى أنّ المجلس مجهول المدّة، ولو شَرَط أحدٌ الخيارَ مدّةً مجهولةً لَبَطل إجماعاً، فكيف يَثبت بالشرع حكمٌ لا يجوز شرطاً بالشرع؟!. فقد رَجَع إلى أصل إجماعيّ، وأيضاً: فإنّ قاعدة الغَرَر والجهالة قطعيةٌ، وهي تُعارِض هذا الحديث الظنّي»(٣٣٧).

وذهب بعض المالكية ـ كابن عبد البرّ وابن العربي والقاضي عياض ـ

---

(٣٣٤) المرجع نفسه، البيوع، باب: العقد، ص ٩١١. والحديث المنقطع المشار إليه هو: ما رواه مالك أنه بلغه أنّ عبد الله بن مسعود كان يحدّث أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «أيّما بَيِّعين تبايعا فالقول ما قال البائع أو يَتَرادان». **الموطأ، برواية يحيى**، البيوع، باب: بيع الخيار، ج ٢، ص ٦٧١، رقم ١٣٥٠.

(٣٣٥) أبو الوليد محمد بن رشد، **المقدّمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق سعيد أحمد أعراب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٩٥.

(٣٣٦) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، **معالم السنن**، صححه محمد راغب الطباخ (حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢)، ج ٣، ص ١٢٠.

(٣٣٧) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣، ص ٢١ ـ ٢٢.

إلى أنّ مالكاً لم يَردّ الحديث لمخالفة عمل أهل المدينة، وتَأَوّلوه. وفي الحديث كلام طويل، وهو واردٌ على «خيار المجلس» في البيع، وهي مسألة فقهية فيها خلافٌ ومحاجحات تَطول(٣٣٨).

ويحسُن ختام هذه المسألة بأنّ المخالفة بين الأخبار وعمل أهل المدينة تتنوّع إلى أنواع، فبعض الأخبار التي خولفت بعمل أهل المدينة ليست صحيحة أصلاً، كما في زكاة المعادن التي تُخرَج من الأرض، وبعضُ الأخبار لا تكون صريحةً في المخالفة، كما في مسألة متى يُكَبّر الإمام، والجهر بالبسملة، والقراءة خلف الإمام فيما جَهَر به، وبعضُ الأخبار تكون عامّةً فيأتي العمل النقلي أو المتّصل فيخصِّصها، كما في مسألة زكاة الخضراوات وكسب الحجّام، وأحياناً لا يَثبت عمل أهل المدينة.

ويبقى بعدَ كلِّ هذا جملةُ أحاديث فيها مخالفةٌ صريحة، قد يَلجأ بعضهم فيها إلى الجمع بوجهٍ من وجوه الجمع(٣٣٩)، وقد يذهب بعضهم إلى أنّه يَصعبُ وجود عملٍ مستقلّ لا يَسنده خبر أو نَقْلٌ بوجهٍ من الوجوه، فيَصعب حينئذٍ القولُ: إنّ المخالفة واقعةٌ حتماً بين خبرٍ وعملٍ فقط، لكنْ قلَّما تُوجَد مسألةٌ فقهية إلّا ولها أدلّة متعدّدة، فالاستدلالُ بأيٍّ منها يكفي لكونه حجّةً عند المستدِلّ، ولاسيما إذا أكثرَ منه.

---

(٣٣٨) انظرها في: فلمبان، **خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة دراسة وتطبيقاً**، ص ٢٧٢ ـ ٢٨٦.

(٣٣٩) انظر: فلمبان، المرجع نفسه، ص ٣٦٧.

خلاصة الفصل

محصول الكلام في هذا الفصل ومباحثه الثمانية أنّ المقصود بمقاييس الأصوليّين ما يُرَدُّ به خبر الواحد من ناحية قيام أدلّةٍ بخلافه، وليس المراد بالأصوليّين جميعَهم، بل يتناول أصوليّي الحنفية والمالكية، وبعض أصوليّي الشافعية الذين مَشَوْا في هذا الباب على طريقة المتكلّمين فيما يَخُصّ مخالفةَ الخبر للقاطع: عقلاً أو سمعاً، أمّا الإمامان الشافعيّ وأحمد فلا يُعلَم عنهما من مذهبهما أنّهما يَشترطان شروطاً زائدةً على ما عند المحدّثين. لكن قد حصل توافق بين عددٍ من الأصوليّين من مختلف المذاهب على بعض الشروط في حدود القرن الخامس الهجري، تَلَخّصت في رَدّ الحديث إذا أحاله العقل، أو خالف النصّ المقطوع بصحّته، أو خالف الإجماع، أو إذا انفرد راويه بما جرت العادة أن يَنقله أهل التواتر.

وبناءً عليه، أمكَنَ تقسيم مقاييس رَدّ الحديث عند الأصوليّين إلى ثلاثة أقسام: **الأول**: قسم تَوافقوا عليه، وهذا افترضوه بناء على التصوُّر العقلي وليس بواقعٍ. و**الثاني**: قسمٌ اشترطه الحنفية وبَنَوْا عليه مسائل فقهية. و**الثالث**: قسم اشترطَه المالكية.

وينبغي التنبيه إلى أنّ الاختلاف الواقع في الشروط الزائدة للحديث المقبول، إنّما هو اختلافٌ في طريق ثُبُوت الأخبار، وليس بين مَن قَبِل الحديثَ الصحيحَ ومَنْ ردَّه، كما تَوَهَّم بعضُهم.

وتفصيل الكلام وقع على ثمانية مباحث، فالمبحث الأول خُصّص لمقياس مخالفة الخبر للعقل، ولكنّ هذا المقياس مقيَّدٌ بأن تكون المخالفة حقيقية، وأن لا يَقبل الخبر التأويل، ولذلك قالوا: لا يُرَدّ الخبر بالاستدلال العقلي، ولا تُرَدّ أحاديث الصفات التي ظاهرُها التشبيه، وفي ذلك تفصيلٌ.

المبحث **الثاني** كان لمقياس مخالفة الخبر للقرآن وعَرْضه عليه، وقد وقع التفريق بين المخالفة والعرض، فالمخالفة ما كان على وجه التناقض، والعرضُ أعمّ من ذلك، ويكون بمحاكمة الحديث إلى القرآن، فإنْ وافَقَه قُبِل، وإنْ خالفَه رُدّ. فمَن افترض المخالفة من الأصوليّين افترضها بناءً على التصوُّر العقلي، وهي مسألةٌ أَلْصَقُ بعلم الكلام، أمّا العَرْض فهو أعمّ؛ إذ يشمل النسخ والتخصيص والتقييد، وهي مسألة أصولية فقهية، وفيها خلافٌ قويٌّ، وهي مذهب أبي حنيفة والحنفية ومالك وبعض المالكية وغيرهم، وردَّها الشافعيُّ وغيره، والخلاف يَرجع إلى أصل عظيمٍ هو تحديد شكل العلاقة بين القرآن والسنّة، ثمّ في تقرير: هل يقع الخلافُ بين القرآن والسنّة أو لا يقع؟. وفي ذلك كلّه تفصيلاتٌ تَعَرَّض لها الكتاب.

المبحث **الثالث** هو مخالفة الحديث للسنّة المشهورة، وهذا مقياس اشترطه الحنفية، والسنّة المشهورة ـ عندهم ـ مرتبة متوسّطة بين المتواتر والآحاد، وهي قريبة من المتواتر في الحكم.

أمّا مخالفة الحديث للإجماع ـ وهو المبحث **الرابع** ـ فلا نكاد نجد نصّاً قديماً فيه، بل وردت نصوصٌ تنفي وقوع الحديث بخلاف الإجماع، بل العكس أن يُجمِع العلماء على خلاف سنّة، ولكنّ كُتُب الأصول المتأخّرة دَرَجت على ذِكر الإجماع بوصفه أحدَ ما يُرَدّ به خبر الثقة إنْ خالَفَه، ولكن هذا وقع بناءً على التصوُّر العقليّ، وهو ما يُفَسّر الخلاف بين النصوص المُثبِتة والأخرى النافية.

ومَن افترضه ـ عقلاً ـ لم يَعنِ أنّ الإجماع بذاته هو المقدَّم على الحديث، وإنّما أراد أنّ الإجماع قرينة وعلامة على عدم صحّته؛ إذ لا يُتَصَوَّر أن يُجمِع العلماء على خلاف سنّة ثابتة.

ومن مقاييس الأصوليّين: الانفراد بما جرت العادة على نَقْله تَواتُراً، وهو أيضاً مقياسٌ مُفتَرَضٌ عقلاً.

ومنها أيضاً: ورود الخبر في عموم البلوى، وهو مقياس اشترطه الحنفية وبعضٌ من غيرهم، ويُسَمّون هذا النوع من التعليل الانقطاعَ الباطن، أو معنىً، فوروده آحاداً في موضوعٍ تَعُمُّ حاجة الناس إليه ويَكثرُ طلبهم له، دليلُ عدمِ ثبوته، وقد انبنى على هذا مسائلُ فقهية عديدة.

ومنها أيضاً: مخالفة الخبر للقياس أو قياس الأصول، وهما بمعنًى واحدٍ في هذا الباب، ومعناه ليس القياس الفقهي المعروف ضمن أدلّة التشريع، بل أعمّ وأشملُ، وهو الأدلّة العامّة من الكتاب والسنّة، أو القواعد المتّفق عليها.

وقد وقع الاختلاف في هذا المقياس، لكنْ قال به بعض الحنفية ومالكٌ، وفي ذلك تفصيل وخلاف. وقد انبنى على هذا المقياس فروع فقهية كثيرة.

المقياس الأخير ـ وهو المبحث **الثامن** ـ مخالفة الحديث للعمل المتوارَث، وللعمل المتوارث عند الأصوليّين شأنٌ يُختَبَر به صحّة كثيرٍ من الحديث، وقد بُني عليه بعض المسائل سَبَق تفصيلها، فَعَدَم مخالفة الخبر للعمل المتوارث بين الصحابة والتابعين: أصلٌ من أصول الحنفية ولا يختصّ ـ عندهم ـ ببلدٍ دون آخر، وقد اتّصل بهذا الأصل ثلاثُ مسائل هي: عمل أكثر الأمّة بخلاف الخبر، وعمل راوي الخبر بخلافه، وتَرْك الصحابة الاحتجاج بالحديث مع ظهور الخلاف بينهم.

أمّا المالكية فالعمل المتوارث ـ عندهم ـ محصور بالمدينة المنوّرة، وقسّمه المحقّقون منهم إلى قسمين: الأوّل ما كان طريقه النقل والحكاية واتّصل بنقل الكافّة عن الكافّة، وعُمِل به عملاً ظاهراً، والثاني: ما كان طريقه الاجتهاد والاستدلال، وهو العمل الاجتهادي، وحرّره بعض المحقّقين فقالوا: هو عمل الصحابة لا غير، فاتّفق المالكية على حجّية القسم الأول، واختلفوا في القسم الثاني.

لكنّ التحقيق أنّ مِن العمل ما هو متّفَقٌ عليه بين المسلمين، ومنه ما هو قول جمهور المسلمين، ومنه ما لا يقول به إلّا بعضُهم، وذلك أنّ أصل العمل مَرْعيٌّ عند عامّة الأئمّة، ولكنّ الخلاف يقع في التفاصيل.



خاتمـــة

نتائـج وتوصيـات

في نهاية هذا التطواف العلمي بين مناهج المحدّثين والأصوليّين في ردّ متون الحديث النبوي، وبعد بَحث علل المتون، تتّضح أهمّية الدراسات المقارنة التي تجمع بين علمين، بحسب اختلاف وظيفة كلِّ علمٍ، وما يقع بين العلوم من افتراق وتداخل.

وقد اتّضح أيضاً بعد هذه الدراسة المستفيضة أنّ ردّ المتون لعللٍ أمر مقرَّرٌ في الجملة عند المحدّثين والأصوليّين، وإنْ اختلفوا في مقاييس ذلك الإعلال وفروعه. وإذا كان البحث قد أثبت أنّ منهج المحدّث يشمل نقد الأسانيد ونقد المتون معاً، وأنّ التوسّع في نقد الأسانيد ـ عنده ـ جاء بحكم اختصاصه ووظيفته، فإنّ البحث أثبت ـ كذلك ـ شمولَ منهج الأصوليّ لنقد المتون ومسائل الرواية، وأنّ توسُّع الأصوليّ في نقد المتون جاء بحكمِ طبيعة عمله ووظيفته.

فمنهج المحدّث منبثق عن موضوع علم الحديث نفسه الذي يحدّد مجال نظره، وطبيعة وظيفته. فموضوعه هو توثيق الأحاديث والآثار، وتمييز المقبول منها والمردود، وعلى هذا الاعتبار انبنى منهجه النقدي؛ فمدار تقسيمه للحديث على درجات القوة والضعف بحسب تَوَافر شروط القبول حتّى تحصل الثقة بالخبر، ولذلك كانت قرائنه واقعةً في حدود ما تتقوّى به الثقة ممّا لا تتقوّى، ويكون ذلك بِسَبْر مرويات الراوي، وتَتَبُّع الطرق والشواهد، وتَوَافُر صفة العدالة الدينية الحاملةِ على العناية الكاملة، الحاجزةِ عن وقوع الكذب أو التساهل أو التصرُّف في النقل بما يُخِلّ، وصفة الضبط التي تحقّق الأداءَ كما سَمع.

أمّا الأصوليّ، فإنّ له منهجاً متكاملاً في انتقاد الحديث، يُشكّل جزءاً من علم أصول الفقه؛ لأنّه يتّصل بصحّة الدليل ومتى ينهض للاحتجاج وبناء الأحكام. ونظرُ الأصولي يدور على مسألة القطع والظنّ وما يتّصل بهما، وبناءً على هذا قسّم الأخبارَ إلى متواتر وآحاد، وما يُقطع بصدقه وما يُقطَع بكذبه وما لا يُقطَع بكونه على واحدٍ من الأمرين، كما ميّز بين المحالّ التي يَرِد عليها الخبر، ووَازَن بين الأدلّة والأخبار، وحصولُ القطع والظنّ مبنيٌّ على توافُر الشروط وتكامل العملية النقدية في المخبِر والمخبَر عنه والإخبار.

وفيما يلي أهمّ النتائج والتوصيات التي يخلص إليها:

أوّلاً: أهمّ النتائج

١ ـ المقبول أعمّ من الصحيح، فهو عند المحدِّث شامل للصحيح والحسن بنوعيهما، أمّا عند الأصوليِّ فهو ما يَجب العمل به، ولذلك هو ينشغل بالمعاني التشريعية، ويُقَايِس الأخبارَ بأصول الشريعة.

٢ ـ يمكن للقبول أن ينفصل عن العمل؛ إذ ليس كلُّ ما صحّ سنده يجب الاحتجاج به عند الفقهاء والأصوليّين.

٣ ـ النقد الحديثيّ ليس أجنبيّاً عن الأصولي، فهو من أهله ولَصيقٌ بفنّه، ولكنّ اختصاص الأصولي يتّضح من خلال قسمته للحديث إلى متواتر وآحاد، ثمّ من خلال بَحْثه مسائلَ الاحتجاج بخبر الواحد وشروطه. والمنهج النقدي عند الأصوليّ يقوم على ثلاثة أركان، الراوي والمروي والرواية، أو المخبِر والمُخْبَر عنه والإخبار، ولكلّ ركنٍ شروطه.

٤ ـ صفات القبول عند الأصوليّين والفقهاء اختلفت قليلاً عمّا لدى المحدّثين، وإنْ حصل الوفاق بينهما في أصل اشتراط العدالة والضبط، واختلاف المحدّثين والأصوليّين يَكمن في تفاصيل ذلك لا في أصله، وإن كان يقع التداخل أحياناً بين مذاهب الطرفين، فلا يَنهض الخلاف لدرجة القول: إنّ لكلّ فريق رأياً بموازاة الآخر، خلافاً لمَن أوهمَ ذلك ولم يُدَقِّق من المعاصرين.

٥ ـ جوهرُ الخلاف بين المحدّثين والأصوليّين يقع في شرطَيْ انتفاء

الشذوذ والعلّة، والأَولى أن يقال: إنّ كثيراً من الأصوليّين والفقهاء لا يَشترطون انتفاء الشذوذ والعلّة كما هما في اصطلاح المحدّثين؛ فإنّ لكثير من الأصوليّين عللاً خاصّة بهم وَفق منهجهم.

٦ ـ موضوع عمل المحدّث هو توثيق الأحاديث والآثار، وتمييز المقبول منها والمردود، وعلى هذا الاعتبار انبنى تقسيمه للحديث؛ لأنّ مداره على درجات القوّة والضعف بحسب تَوَافُر شروط القبول حتّى تحصل الثقة بالخبر، ولذلك كانت قرائنه واقعةً في حدود ما تتقوّى به الثقة ممّا لا تتقوّى، ويكون ذلك بِسَبْر مرويات الراوي، وتَتَبُّع الطرق والشواهد، وتَوَافُر صفة العدالة الدينية الحاملةِ على العناية الكاملة، الحاجزةِ عن وقوع الكذب أو التساهل أو التصرّف في النقل بما يُخِلّ، مع الضبط الذي يحقّق الأداء كما سمع.

٧ ـ الأصوليّ لا يُسَلّم بأنّ العمدة على الإسناد، وأنّ العلم حاصلٌ منه فقط، بل يرى أنّ للسند اعتباراً بقدر، وللمتن اعتباراً بأقدار، ولا يعني ذلك تجاهل الإسناد أبداً، وقد انبنى على هذا الأصل جملةُ مسائل.

٨ ـ اختلفت طرائق المحدّثين والأصوليّين في تقوية الحديث الضعيف المعدود في قسم المردود، وهذا باب واسعٌ بسعةِ طرائقه، ولهذا يَعْسُر على المحدّث أن يَجزم بردّ حديث ضعيف؛ لاحتياجه إليه في التقوية والاعتبار. أمّا الأصوليّ فإنّما يَبْحث في القرائن المؤيِّدة للمتن، كموافقة الحديث لظاهر القرآن، أو للسنّة المعروفة، أو القياس، إلى غير ذلك. ومن ثَمَّ غلَب على الأوّل تصحيح النِّسبة، وغلَب على الثاني تصحيحُ المعنى.

٩ ـ مردُّ الخلاف بين الأصوليّين والمحدّثين في المردود إلى اختلافهم في أسباب الطعن بالحديث، فجهات الضعف متباينة متعدّدة، فالفقهاء والأصوليّون اختصّوا بأسبابٍ ترجع في الجملة إلى المخالفة في المتون وتندرج ضمن الإخلال بشروط العمل بالخبر، وذلك لمراعاة نظام الشريعة ونصوصها وقواعدها، والمحدّثون اختصّوا بأسبابٍ أخرى وقرائن ترجع في جملتها إلى الأسانيد والرواة أكثر من غيرها.

١٠ ـ اختلافهم في أوجه الطعن في الإسناد يرجع إلى أربع نواحٍ، هي: اتّصال السند، والعدالة، والضبط، والتعليل، وتميّز المحدّث في هذا تَمَيُّز

صَنْعة واختصاص. لكنّ العلّة عند المحدّث أكثر ما تقع في الإسناد، وعند الأصوليّ أكثر ما تقع في المتن، وأثر العلّة يكون عند المحدّث من حيث الصحّة والضعف، وعند الفقيه والأصولي يكون من حيث العمل والترك، ومدار التعليل عند المحدّث على بيان الاختلاف في الطرق والروايات والمرويات، في حين أنّ نظر الفقهاء والأصوليّين يميل إلى اعتبار التجويز الذي يمكن معه صدق الراوي وعدم غلطه، وارتكاب التأويلات، والعلل عند المحدّث غير محصورة، وعند الأصولي محصورة.

١١ ـ المحدّث لا يَهجم على الحكم على المتن بمعزل عن الإسناد؛ إلّا في القليل الخاصّ من الحديث ظاهرِ البطلان، الذي لا يحتاج بطلانه إلى إثباتٍ؛ لافتضاح أمره.

١٢ ـ نقد المتن عند المحدّثين بَرَزَ من خلال أربع مسائل: الأولى أنّ الحكم على الرواة فرعٌ عن نقد المتون. والثانية أنّ ظاهر الإسناد لا يكفي، سواءٌ للسند أم للمتن. والثالثة عدم التلازم بين الإسناد والمتن؛ فقد يقع الفصل بينهما. والرابعة أنّ في كتب مصطلح الحديث جملةَ مباحثَ لها صلة بنقد المتون.

١٣ ـ الأصل المتّفق عليه بين الأصوليّين والمحدّثين هو طَلَبُ الثقة بالخبر المسموع، وسكون النفس، وإنّما يقع الخلاف في كيفية حصول الثقة بالخبر وسكون النفس، فالمحدّث يشترط نَقْل العدل الضابط عن مثله من غير شذوذ ولا علّة قادحة، ولذلك مراتب، والأصوليّ يشترط شروطاً في الراوي والمروي والرواية، ويتّفق مع المحدّث في شروط الراوي والرواية من حيث الجملة دون التفاصيل، ويقع الخلاف الأبرز بينهما في التعليل وما يُرَدّ به الخبر أو في شروط المتن.

١٤ ـ ليس من وظيفة الأصوليّ الطعن والتكذيب وتعيين المخطئين، بل ملاحقة العمل واستنباط الأحكام، فالردّ يعني عدم العمل، أو عدم توافُر شروط العمل والاحتجاج.

١٥ ـ مقاييس رَدِّ الحديث من جهة المتن عند المحدِّث تَرجع إلى أصل عامّ هو التعليل بمسالكه المختلفة، وهي خمسةٌ تَكْثُرُ، ويضافُ إليها ما يقع التعليل به لكنْ على ضِيقٍ.

١٦ ـ مقاييس رَدّ الحديث عند الأصوليّين تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأوّل: قسم تَوافقوا عليه، وهذا افترضوه بناءً على التصوُّر العقلي وليس بواقع. والثاني: قسمٌ اشترطه الحنفية وبَنَوْا عليه مسائل فقهية. والثالث: قسم اشترطه المالكية. فالكلام في هذه النتائج وفي غيرها على «الأصوليّين» بالعموم يَتَنَزَّل على هذا التحديد.

١٧ ـ الاختلاف الواقع في الشروط الزائدة للحديث المقبول، إنّما هو اختلافٌ في طريق ثُبُوت الأخبار، وليس بين مَن قَبِل الحديثَ الصحيحَ ومَنْ ردَّه، كما تَوَهَّم بعضُهم.

١٨ ـ عند المحدّثين ما ليس عند الأصوليّين، وعند الأصوليّين ما ليس عند المحدّثين، فعند كلّ فريق ما يعوّض عمّا عند الآخر؛ بما يوجب الجمع بين النظرين على شكل يحقّق التكامل.

ثانياً: أهم التوصيات

أمّا التوصياتُ التي يمكن للباحث أن يَخلص إليها بعد هذه الرحلة الواسعة في عقول المحدّثين والأصوليّين ومدوَّناتهم وأقوالهم، فيمكن تلخيصها في الآتي:

١ ـ ضرورة القيام بأبحاث تاريخية دقيقة في علوم الحديث، تدرس نشأة المصطلحات وجذورها وتطوُّرها والاختلافات في مدلولها، عبر مختلف العصور.

٢ ـ أهمّية الدراسات التطبيقية التي من شأنها أن تُخفّف من غلواء التنظير الذي قد يخالف الواقع التطبيقي في بعض الأحيان.

٣ ـ القيام بالدراسات البينية بين العلوم، أي دراسة الموضوعات التي يشترك فيها علمان أو أكثر من علوم الشريعة، لتوسيع مدارك نظر الباحثين، والوقوف على مساحات التقاطع بين العلوم؛ لأنّ هذا سينعكس على مزيدٍ من الفهم لحركة العلوم وتطوُّرها، وسيكشف عن طبيعة وظيفة كلّ علم منها.

٤ ـ ضرورة العودة إلى المصادر التأسيسية لأيّ علم من العلوم للوقوف على حقيقة مذاهب وأنظار مؤسِّسيه، مع عدم إهمال كتب المتأخّرين التي لا تخلو من تحريرٍ وفوائد.

٥ ـ تلافي عيوب التأليف النقليّ، ومن أبرزها عدم نَقْل الأقوال بنصّها، أو اقتطاعها من سياقها، أو الوقوف دون انتهاء مقصود المتكلّم منها.

٦ ـ ضرورة الدراسات التحليلية النقدية التي تعالج أسباب الاختلاف بين العلماء، على أسسٍ معرفيةٍ، تتجاوز الكتابات التي سمّيت بآداب الاختلاف، وذلك لأهمّية التلازم بين الأخلاق والمعرفة في التعامل مع الخلاف.

٧ ـ تَحَرِّي الدقة في فَهْم مناهج العلماء ومذاهبهم، وفي نَقْلها، وفي مناقشتها، وعدمُ الاسترواح إلى الترجيح بينها باستخفاف ودون تحصيل مؤهّلات الترجيح، مع ضرورة الإنصاف في كلِّ ذلك.

تمّ البحث بحمد الله تعالى، وأسأله ـ سبحانه ـ أن يتقبّله بقَبول حسنٍ، وأن يَنفعني ويَنفع به، ويغفرَ ما كان فيه من خطأ، ويتجاوزَ عمّا كان فيه من زلل. آمين.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.

معتزّ الخطيب

الدوحة، ٢/ ٣/ ٢٠٠٩

ثمّ تَمَّ استكمال نواقصه وإجراء تعديلات مهمّة عليه

في دمشق، ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٩

ثمّ تمّ إجراء إضافات وتصحيحات أخرى

في الدوحة، ٨/ ٥/ ٢٠٠٩

المراجـــع

كتب

الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. تعليق عبد الرزاق عفيفي. الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٣.

ـــــ. ـــــ. تحقيق سيد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن. **الجرح والتعديل**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٢.

ـــــ. **علل الحديث**. تحقيق فريق من الباحثين؛ بإشراف سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجُرَيسي. الرياض: [د. ن.]، ٢٠٠٦.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. **المصنف**. صححه محمد عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان. **الصمت وآداب اللسان**. تحقيق أبي إسحاق الحويني. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، [د. ت.].

ابن بدران، عبد القادر. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق عبد الله التركي. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ابن برهان، أحمد بن علي. **الوصول إلى الأصول**. تحقيق عبد الحميد أبو زنيد. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٤.

ابن التركماني، علاء الدين علي بن عثمان. **الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي**.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**. عُني بطبعه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري. بيروت؛ صيدا: منشورات المكتبة العصرية، [د. ت.]

ـــــ . **الفتاوى الكبرى**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]

ـــــ . **مجموع الفتاوى**. اعتنى بها عامر الجزّار وأنور الباز. [القاهرة]: دار الوفاء، ١٩٩٧.

ـــــ . **المسودة في أصول الفقه**. حققه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة المدني، ١٩٨٣.

ـــــ . **منهاج السنة النبوية**. تحقيق محمد رشاد سالم. [د. م.]: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد. **المصعد الأحمد**. تحقيق أحمد محمد شاكر مطبوع في مقدمة **مسند أحمد**.

ابن الجعد، أبو الحسن علي. **مسند ابن الجعد**. مراجعة وتعليق وفهرسة عامر أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة نادر للطباعة والنشر، ١٩٩٠.

ابن الجنيد. **سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين**. تحقيق السيد أبو المعاطي النوري ومحمود خليل. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٠م.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **التحقيق في أحاديث الخلاف**. تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

ـــــ . **التحقيق في مسائل الخلاف**. تحقيق عبد المعطي قلعجي. حلب؛ القاهرة: دار الوعي، حلب؛ دمشق: مكتبة ابن عبد البر، ١٩٩٨.

ـــــ . **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**. تحقيق خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ـــــ . **الضعفاء والمتروكين**. تحقيق عبد الله القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ـــــ . **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**. حقق نصوصه وعلق عليه نور الدين بن شكري بن علي بويا جيلار. الرياض: مكتبه أضواء السلف، ١٩٩٧.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد. **صحيح ابن حبان**. بترتيب علاء الدين علي بن بلبان؛ تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين أسد. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

ـــــ . **كتاب الثقات**. تحقيق شرف الدين أحمد. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٥.

ـــــ . **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**. تحقيق محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، [١٩٧٦].

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

ـــــ . **الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع**. تحقيق صلاح الدين مقبول أحمد. الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٨م.

ـــــ . **المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة**. تحقيق إكرام الله إمداد الحق. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦.

ـــــ . **تقريب التهذيب**. قدم له دراسة وافية وقابله بأصل مؤلفه مقابلة دقيقة محمد عوامة. دمشق: دار الرشيد، ١٩٨٦.

ـــــ . **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق عبد الله هاشم اليماني. المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٦٤.

ـــــ . **تهذيب التهذيب**. ط ٢، جديدة ومنقحة. بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٣.

ـــــ . **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.

ـــــ . **قوة الحجاج في عموم المغفرة للحجاج**. شرحه وعلق عليه سمير حسين حلبي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

ـــــ . **القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد**. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ـــــ . **لسان الميزان**. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ٢٠٠٢.

ـــــ . **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**. تحقيق نور الدين عتر. ط ٣. دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠.

ـــــ . **نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**. مطبوع مع شرحه **نزهة النظر**.

ـــــ . **النكت على كتاب ابن الصلاح**. حققه وعلق عليه مسعود عبد الحميد السعدني ومحمد فارس. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

ـــــ . **النكت على كتاب ابن الصلاح**. تحقيق ربيع بن هادي المدخلي. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٨٤.

ـــــ . **هدي الساري مقدمة فتح الباري**. مطبوع مع **فتح الباري**.

ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد. **العلل ومعرفة الرجال**. رواية المرُّوذيّ وغيره. تحقيق وصي الله عباس. بومباي، الهند: الدار السلفية، ١٩٨٨.

ـــــ . ـــــ . رواية ابنه عبدالله. تحقيق وصي الله محمد عباس. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨.

ـــــ . **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**. رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني؛ مقدمة بقلم محمد رشيد رضا. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ـــــ . ـــــ . رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانىء النيسابوري؛ تحقيق زهير الشاويش. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٤ ـ ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٤ ـ ١٩٨٠م.

ـــــ . **مسند الإمام ابن حنبل**. القاهرة: مؤسسة قرطبة.

ـــــ . ـــــ . شرحه وصنع فهارسه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م.

ابن الحنبلي، محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي. **قفو الأثر في صفو علوم الأثر**. بعناية عبد الفتاح أبو غدة. ط ٢. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٠٨م.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. **صحيح ابن خزيمة**. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٩.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. ضبطه خليل شحادة؛ وراجعه سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**. تحقيق محمد الأحمدي أبو النور. ط ٢. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٤

ـــــ . **شرح علل الترمذي**. تحقيق نور الدين عتر. دمشق: دار الملاح، ١٩٧٨.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. ط ٦. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢.

ـــــ . **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**. تحقيق سعيد أحمد أعراب. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن رشد. **الجامع من المقدمات**. تقديم وتحقيق المختار بن الطاهر التليلي. الأردن: دار الفرقان، ١٩٨٥م.

ابن دقيق العيد، محمد بن علي بن وهب. **الاقتراح في بيان الاصطلاح**. دراسة وتحقيق قحطان عبد الرحمن الدوري. بغداد: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٢.

ــــ. **الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح**. دراسة وتحقيق عامر حسن صبري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**. دراسة وتحقيق موفق عبد الله عبد القادر. ط ٢ مزيدة ومنقحة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

ــــ. **علوم الحديث**. تحقيق نور الدين عتر. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦.

ــــ. **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**. تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ). القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة**. تحقيق ودراسة محمد طاهر الميساوي. ط ٢. عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الاستذكار**. تحقيق سالم عطار ومحمد علي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

ــــ. **الاستذكار: الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**. تحقيق عبد المعطي قلعجي. دمشق: دار قتيبة؛ حلب؛ القاهرة: دار الوعي، ١٩٩٣.

ــــ. **التمهيد لِمَا في الموطأ من المعاني والأسانيد**. تحقيق مصطفى العدوي ومحمد عبد الكبير البكري. [المملكة المغربية]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

ـــــ . **جامع بيان العلم وفضله**. تحقيق أبي الأشبال الزهيري. الرياض: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤.

ابن عبد الشكور، محب الله البهاري القاضي. **مُسَلَّم الثبوت مع شرحه فواتح الرَّحَموت**.

ابن عدي، أبو أحمد عبد الله. **الكامل في ضعفاء الرجال**. تحقيق يحيى مختار الغزاوي. ط ٣. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.

ابن عراق، أبو الحسن علي بن محمد. **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة**. حققه وراجع أصوله وعلق عليه عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد. **كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**. تحقيق محمد عبد الله ولد كريم. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.

ـــــ . **المحصول في أصول الفقه**. تحقيق حسين علي البدري. عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩.

ـــــ . **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن عساكر، ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق وذِكْر فضلها وتسمية مَنْ حلَّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**. تحقيق محب الدين أبي سعيد بن علامة العمروي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨.

ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله. **أربعون حديثاً لأربعين شيخاً من أربعين بلدة**. تحقيق مصطفى عاشور. القاهرة: مكتبة القرآن، [د. ت.].

ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد. **الواضح في أصول الفقه**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩.

ابن عمار الشهيد، أبو الفضل. **علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم** (نسخة خاصة).

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٩٧٢.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **تأويل مختلف الحديث**. صححه وضبطه محمد زهدي النجار. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٢.

ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد. **المغني**. تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. ط ٣. الرياض: عالم الكتب، ١٩٩٧.

ـــــ . **المنتخب من العلل للخلال**. تحقيق طارق بن عوض الله. الرياض: دار الراية، ١٩٩٨.

ـــــ . **روضة الناظر وجُنَّة المُناظر**. تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. ط ٢. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م

ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد. **بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام**. تحقيق الحسين آيت سعيد. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**. تحقيق طه عبد الرؤوف. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.

ـــــ . **جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط. ط ٢. الكويت: دار العروبة، ١٩٨٧.

ـــــ . **مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري، ومعالم السنن للخطابي، وتهذيب الإمام ابن قيم الجوزية**. تحقيق أحمد شاكر ومحمد حامد الفقي. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ـــــ . **زاد المعاد في هدي خير العباد**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط. ط ٢٦. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

ـــــ . **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطِّلة**. تحقيق علي بن محمد الدخيل الله. ط ٣. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٨

ـــــ . **الفروسية**. تحقيق مشهور بن حسن بن محمود. الرياض: دار الأندلس، ١٩٩٣.

ـــــ . **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطِّلة**. اختصره محمد بن الموصلي (٧٧٤هـ). تحقيق سيد إبراهيم. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٢

ـــــ . **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**. حققه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٠.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **اختصار علوم الحديث، مع الباعث الحثيث: شرح اختصار علوم الحديث**. شرح وتحقيق أحمد شاكر؛ اعتنى به بديع اللحام. دمشق: مكتبة دار الفيحاء، ١٩٩٤.

ـــــ . **البداية والنهاية**. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦.

ـــــ . **تفسير القرآن العظيم**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦م.

ابن اللحام، أبو الحسن علي بن محمد بن عباس. **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. حققه وقدم له ووضع حواشيه وفهارسه محمد مظهربقا. ط ٢. مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، ٢٠٠١.

ابن ماكولا، علي بن هبة الله. **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد. **سنن ابن ماجه**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر، [د. ت.]

ابن معين، يحيى بن معين أبو زكريا. **ابن معين وكتابه التاريخ**. دراسة وترتيب وتحقيق أحمد نور سيف. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٧٩م.

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي. **المقنع في علوم الحديث**. تحقيق عبد الله الجديع. [الرياض]: دار فواز للنشر، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤.

ابن النجار، محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير**. تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣.

ابن النفيس، علي بن أبي الحرم القَرَشي. **المختصر في علم أصول الحديث**. تحقيق يوسف زيدان. القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٨.

ابن الهمام الحنفي، محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الأبناسي، برهان الدين. **الشذا الفيّاح من علوم ابن الصلاح**. تحقيق صلاح فتحي هلل. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨.

أبو داود سليمان السجستاني. **سنن أبي داود**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله الدمشقي. **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**. وضع حواشيه خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨.

ـــــ. **مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

أبو عبيد الآجري. **سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود سليمان بن الأشعث السجستاني في معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم**. دراسة وتحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي. مكة؛ بيروت: مكتبة دار الاستقامة؛ مؤسسة الريان، ١٩٩٧م.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **العدة في أصول الفقه**. حققه وعلق عليه أحمد بن علي المباركي. ط ٢. الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٠م.

أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى. **مسند أبي يعلى**. تحقيق حسين أسد. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤م.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. **الرد على سِيَر الأوزاعي**. تصحيح وتعليق أبي الوفا الأفغاني. حيدر آباد الدكن: لجنة إحياء المعارف النعمانية، [د. ت.].

الأُبيّ، محمد بن خلفة. **إكمال إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم**. تحقيق محمد سالم هاشم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

الأبياري، عبد الهادي نجا بن رضوان. **نيل الأماني في توضيح مقدّمة القسطلاني لشرحه على صحيح البخاري**.

أحمد، المرتضى الزين. **مناهج المحدّثين في تقوية الأحاديث الحسنة والضعيفة**. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٤.

الإدلبي، صلاح الدين أحمد. **منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣.

الأَسمندي الحنفي، محمد بن عبد الحميد. **بذل النظر في الأصول**. تحقيق محمد زكي عبد البر. القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٩٢.

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي**. ومعه حواشي محمد بخيت المطيعي. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. ط ٤. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.

الأعظمي، محمد مصطفى. **منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه، يليه كتاب التمييز، مسلم بن الحجاج**. ط ٢. الرياض: المؤلف (شركة الطباعة العربية السعودية)، ١٩٨٢.

أمين، محمد (أمير بادشاه الخراساني البخاري). **تيسير التحرير على كتاب التحرير**. [القاهرة]: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م.

الأنصاري، زكريا. **فتح الباقي بشرح ألفية العراقي**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

أنور شاه، محمد. **فيض الباري على صحيح البخاري: من أمالي محمد أنور الكشميري ثم الديوبندي مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**. دراسة وتحقيق عبد الله محمد الجبوري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.

ـــــ. ـــــ. تحقيق عبد المجيد تركي. ط ٢. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الأدب المفرد**. تحقيق سمير الزهيري. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٨م.

ـــــ. **التاريخ الكبير**. تحقيق هاشم الندوي. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــ. **صحيح البخاري (الجامع الصحيح)**. تحقيق مصطفى البغا. ط ٣. دمشق: دار ابن كثير ودار اليمامة، ١٩٨٧م.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، وضع حواشيه عبد الله محمود عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

البزدوي الحنفي، علي بن محمد. **أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)**. كراتشي: مطبعة جاويد بريس، [د. ت.].

البسام، عبد الله. **توضيح الأحكام من بلوغ المرام**. ط ٥. مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ٢٠٠٣.

البصري، محمد بن عليّ بن الطيب أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**. تحقيق خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد. **شرح السنة**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.

بوساق، محمد المدني. **المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة: توثيقاً ودراسة**. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٠.

البيضاوي، عبد الله بن عمر. **منهاج الوصول إلى علم الأصول**. تحقيق سليم شبعانية. دمشق: دار دانية، ١٩٨٩.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢.

ـــــ . **شعب الإيمان**. تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ـــــ . **معرفة السنن والآثار**. تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي. حلب: دار الوعي؛ دمشق: دار قتيبة؛ القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩١.

الترمذي، أبو عيسى محمد. **سنن الترمذي**. تحقيق أحمد شاكر [وآخرين]. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ـــــ . **علل الترمذي الكبير**. رتبه على كتب الجامع أبو طالب القاضي؛ حققه وضبط نصه وعلق عليه صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري ومحمود محمد خليل الصعيدي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩.

التميمي، أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل. **الحُجة في بيان المَحَجّة وشرح عقيدة أهل السنة**. تحقيق ودراسة محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي. الرياض: دار الراية، ١٩٩٠.

التهانوي، ظفر أحمد العثماني. **قواعد في علوم الحديث**. حققه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة. ط ٣. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧١.

الجديع، عبد الله بن يوسف. **تحرير علوم الحديث**. ط ٣. بيروت: توزيع مؤسسة الريان، ٢٠٠٧.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **دلائل الإعجاز**. قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤.

الجرجاني، أبو القاسم حمزة بن يوسف. **تاريخ جرجان**. تحقيق محمد عبد المعيد خان. ط ٣. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨١.

الجزائري، طاهر. **توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر**. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. **أحكام القرآن**. تحقيق محمد الصادق قمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ. **الفصول في الأصول**. ط ٢. تحقيق عجيل جاسم النشمي. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٤.

الجوابي، محمد طاهر. **جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**. تونس: نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٨٦.

الجورقاني، الحسين بن إبراهيم. **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**. تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي. ط ٤. الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٢.

الجُوْزَجاني، أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب. **أحوال الرجال**. تحقيق صبحي البدري السامرائي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**. حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب. [الدوحة، قطر]: جامعة قطر، كلية الشريعة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

الحاج سالم، محمد البشير. **مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية**. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى. **شروط الأئمة الخمسة**. اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**. تحقيق معتز الخطيب. دمشق: دار الفيحاء، ٢٠٠١.

ـــــ. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

ـــــ. **معرفة علوم الحديث**. تحقيق معظَّم حسين. القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.].

الحِجْويّ الثعالبي، محمد بن الحسن. **الفكر الساميّ في تاريخ الفقه الإسلامي**. فاس: مطبعة إدارة المعارف، ١٣٤٠ ـ ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٢ ـ ١٩٢٧م.

حماد، نافذ حسين. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدّثين**. ط ٢. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٩.

الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير. **مسند الحميدي**. حقق نصوصه وخرج أحاديثه حسين سليم أسد. دمشق: دار السقا، ١٩٩٦م.

الخطابي، أبو سليمان حَمد بن محمد البُسْتي. **معالم السنن**. صححه محمد راغب الطباخ. حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ـــــ. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**. تحقيق محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ـــــ. ـــــ. تحقيق محمد عجاج الخطيب. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م.

ـــــ. **الفصل للوصل المدرج في النقل**. دراسة وتحقيق محمد بن مطر الزهراني. الرياض: دار الهجرة، ١٩٩٧.

ـــــ. **الفقيه والمتفقه**. حققه أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي. الدمام، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٩٩٦.

ـــــ. **الكفاية في علم الرواية**. تحقيق أبي عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، [د. ت.].

ـــــ . ـــــ . تحقيق أحمد عمر هاشم. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.

الخليلي، أبو يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد. **الإرشاد في معرفة علماء الحديث: (من تجزئة السلفي)**. دراسة وتحقيق وتخريج محمد سعيد بن عمر إدريس. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٩.

الخن، مصطفى سعيد. **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**. ط ٧. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

الدارقطني، أبو الحسين علي بن عمر. **سنن الدارقطني**. تصحيح وتحقيق عبد الله هاشم يماني. بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٦.

ـــــ . **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**. تحقيق محفوظ الرحمن السلفي. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥.

الدبوسي، عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**. تحقيق خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.

الدميني، مسفر غرم الله. **مقاييس ابن الجوزي في نقد متون السنة من خلال كتابه الموضوعات**. جدة: دار المدني، ١٩٨٤.

ـــــ . **مقاييس نقد متون السنة**. الرياض: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٥.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٨.

ـــــ . **تذكرة الحفاظ**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ـــــ . **سير أعلام النبلاء**. أشرف على التحقيق شعيب الأرناؤوط ونعيم العرقسوسي. ط ٤. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

ـــــ . **الكاشف في معرفة مَن له رواية في الكتب الستة**. تحقيق محمد عوامة. الرياض: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٩٩٢.

ـــــ . **الموقظة في علم مصطلح الحديث**. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ . **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. تحقيق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

الرازي، محمد بن عمر الحسين. **المحصول في علم الأصول**. تحقيق طه العلواني. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن. **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**. تحقيق محمد عجاج الخطيب. ط ٣. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م.

الربيعي، حامد صالح خلف. **مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء**. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٩٦.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. **بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب**. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. ط ٢. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**. تحقيق محمد بنيامين أرول. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤.

ـــــ . ـــــ . تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م.

ـــــ . **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحرير عبد القادر عبد الله العاني؛ راجعه عمر سليمان الأشقر. [الكويت]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨.

ـــــ . **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٣. القاهرة: مكتبة التراث، ١٩٨٤.

ـــــ . **النكت على مقدمة ابن الصلاح**. تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج. الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨.

الزنجاني، محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**. تحقيق محمد أديب صالح. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

الزيلعي، أبو محمد عبد الله بن يوسف. **نصب الراية لأحاديث الهداية**. تحقيق محمد يوسف البنوري. [القاهرة]: دار الحديث، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

ـــــ . ـــــ . تصحيح محمد عوامة. السعودية: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٩٩٧م.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**. تحقيق وتعليق ودراسة علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩.

السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــــ . **معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي**. دراسة وتحقيق علي بن نايف بقاعي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٣.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. **التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر**. تحقيق عبد الله البخاري. الرياض: مكتبة أصول السلف، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م

ـــــ . **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**. تحقيق علي حسين علي. بنارس، الهند: إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية، [د. ت.].

ـــــ . ـــــ . بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ـــــ . ـــــ . تحقيق صلاح عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

ـــــ . **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**. تحقيق عثمان الخشت. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. **أصول السرخسي**. تحقيق أبي الوفاء الأفغاني؛ نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن ـ الهند. بيروت: تصوير دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

السلامة، ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة. **الأحاديث والآثار التي حكم عليها الإمام النووي في كتبه**. الرياض: دار أطلس، ١٩٩٩م.

السلفي، محمد لقمان. **اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتناً ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم**. ط ٢. الرياض: دار الداعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.

السمرقندي، علاء الدين أبو منصور محمد بن أحمد. **ميزان الأصول**. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت.].

السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد. **أدب الإملاء والاستملاء**. تحقيق ماكس فايسفايلر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. **قواطع الأدلة في أصول الفقه**. تحقيق عبد الله بن حافظ الحكمي. الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨.

السنديّ، نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن. **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشيه الإمام السندي**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. **الروض الأنف**.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر**.

ـــــ . **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.].

ـــــ . **تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي**. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. ط ٢. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.]

ـــــ . **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**. تعليق صلاح عويضة. [د. م.]: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

ـــــ . **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣.

ـــــ . **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**.

ـــــ . **السبل الجلية في الآباء العلية**. تحقيق محمد عزب. القاهرة: طبع دار الأمين، ١٩٩٣.

ـــــ . **شرح مسلم**. (الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج). حقق أصلهُ وعلّق عليه أبو إسحاق الحويني. السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٦م.

ـــــ . **طبقات الحفّاظ**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

ـــــ . **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**. ط ٣. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

الشاشي، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم. **أصول الشاشي**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد. **الاعتصام بالكتاب والسنة**. صححه أحمد عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

ـــــ . **الموافقات في أصول الشريعة**. تعليق عبد الله دراز. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

الشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**. (مطبوع مع الأم).

الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. [بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.].

ـــــ . **الرسالة مع كتاب: الأم**. تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. القاهرة: دار الوفاء، ٢٠٠١.

ـــــ . **كتاب الأم وبذيله كتاب جماع العلم**. تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب.

ـــــــ . **كتاب سير الأوزاعي**. (مطبوع مع كتاب الأم).

الشُّمُنِّي، أحمد بن محمد. **العالي الرتبة في شرح نظم النخبة**. تحقيق معتز الخطيب. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٤.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق شعبان محمد إسماعيل. القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨.

ـــــ . **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**.

ـــــ . **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**. تحقيق عبد الرحمن المعلمي. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ـــــ . **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، [د. ت.].

الشيباني، محمد بن الحسن. **كتاب الآثار**. تحقيق أحمد المعصراوي. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **التبصرة في أصول الفقه**. شرحه وحققه محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠.

ـــــ . **اللمع في أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

الصاعدي، أميرة بنت علي. **القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين وأثر ذلك في قبول الأحاديث أو ردها**. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠.

صبّاح، عبد الكريم إسماعيل. **الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح**. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. **مصنف عبد الرزاق**. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**. تحقيق حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبول الأهدل. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

ـــــ . **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، [د. ت.].

ـــــ . **ثمرات النظر في علم الأثر**. تحقيق رائد بن صبري. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **مسند الشاميين**. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

ـــــ . **المعجم الأوسط**. تحقيق طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ/١٩٩٦م.

ـــــ . **المعجم الصغير**. تحقيق محمد شكور محمود الحاج أمرير. بيروت: المكتب الإسلامي؛ عمّان: دار عمار، ١٩٨٥.

ـــــ . **المعجم الكبير**. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. ط ٢. الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، [١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م].

الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة. **شرح معاني الآثار**. تحقيق محمد زهري النجار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي نجم الدين. **شرح مختصر الروضة**. تحقيق عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

الطيبي، الحسين بن عبد الله. **الخلاصة في أصول الحديث**. تحقيق صبحي السامرائي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥.

عبد الحميد، علي حسن. **النكت على نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني**. الرياض: دار ابن الجوزي، ١٩٩٢.

عبد الخالق، عبد الغني. **حجية السنة**. هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨٦.

عبد المجيد، عبد المجيد محمود. **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩.

عبد المطلب، رفعت فوزي. **توثيق السنة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨١.

عتر، نور الدين. **أصول الجرح والتعديل**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٨.

ـــــ. **إعلام الأنام شرح بلوغ المرام**. دمشق: [د. ن.].

ـــــ. **الإمام الترمذي والموازنة بينه وبين الصحيحين**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

ـــــ. **لمحات موجزة في أصول علل الحديث**. ط ٢. دمشق: مطبعة الملاح، ٢٠٠٥.

ـــــ. **منهج النقد في علوم الحديث**. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٢.

العجلوني، أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**. دمشق: مكتبة الغزالي؛ مؤسسة المناهل، [د. ت.].

العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين. **تخريج أحاديث الإحياء، مطبوع مع إحياء علوم الدين للغزالي**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.].

ـــــ. **التقييد والإيضاح لِمَا أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح**. بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ـــــ. **شرح ألفية العراقي، المسماة بالتبصرة والتذكرة**. (مطبوع مع **فتح الباقي على ألفية العراقي** لزكريا الأنصاري). اعتنى بتصحيحهما محمد بن الحسين العراقي. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق. **عون المعبود شرح سنن أبي داود**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر. **الضعفاء الكبير**. تحقيق عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

عكيوي، عبد الكريم. **نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

العلائي، صلاح الدين أبو سعيد. **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**. تحقيق عبد المجيد السلفي. ط ٢. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦.

علي، عبد الله شعبان. **اختلافات المحدثين والفقهاء في الحكم على الحديث**. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٧.

عوامة، محمد. **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء رضي الله عنهم**. ط ٤. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية؛ بيروت: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٩٧.

عوض الله، طارق. **الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات**. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٨.

العوني، الشريف حاتم بن عارف. **المنهج المقترح لفهم المصطلح**. [الرياض]: دار الهجرة، ١٩٩٦.

العيني، بدر الدين بن محمد بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**. ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**. تحقيق حمزة حافظ. [د. ن.، د. ت.].

ـــــ. ـــــ. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول في تعليقات الأصول**. تحقيق محمد حسن هيتو. ط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الفتني، جمال الدين محمد طاهر بن علي. **تذكرة الموضوعات**. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م.

الفحل، ماهر ياسين. **أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء**. عمّان: دار عمار، ٢٠٠٠.

فلمبان، حسان. **خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة دراسة وتطبيقاً**. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية والتراث، ٢٠٠٠.

فوزي، جيهان رفعت. **السيدة عائشة وتوثيقها للسنة**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١.

القاري، علي بن سلطان محمد. **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**. تحقيق محمد لطفي الصباغ. بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.].

ـــــ. **شرح مسند أبي حنيفة**. قدّم له خليل محيي الدين الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.

القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. تحقيق وتعليق محمد بن تاويت الطنجي ومحمد بن شريفة. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٦٥.

ـــــ. **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**. تحقيق أحمد صقر. القاهرة: دار التراث؛ تونس: المكتبة العتيقة، ١٩٧٠م.

القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤.

ـــــ. **نفائس الأصول في شرح المحصول**. تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥.

القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم. **المفهم لِمَا أشكَلَ من تلخيص كتاب مسلم**. تحقيق محيي الدين مستو [وآخرين]. دمشق: دار ابن كثير؛ بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٦.

القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**. تحقيق عبد الله التركي [وآخرين]. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦.

القيرواني، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد. **كتاب الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**. حققه وقدم له وعلّق عليه علي محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

كافي، أبو بكر بن الطيب. **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥.

الكتاني، جعفر. **نظم المتناثر في الحديث المتواتر**. حلب: دار المعارف، [د. ت.].

الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن. **التمهيد في أصول الفقه**. تحقيق مفيد أبو عمشة. [الرياض]: جامعة أم القرى، ١٩٨٥.

الكوثري، محمد زاهد. **تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٠.

ـــــ. **فقه أهل العراق وحديثهم**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٠.

الكوفي، هناد بن السري. **الزهد**. تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي. الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

لخضاري، لخضر. **تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦.

اللكنوي، عبد العليّ محمد بن نظام الدين الأنصاري. **فواتح الرحموت بشرح مُسَلَّم الثبوت**. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي. **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. ط ٣. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٤.

المازري، محمد بن علي بن عمر. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**. تحقيق عمار الطالبي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١.

مالك بن أنس. **موطأ الإمام مالك**. برواية يحيى بن يحيى الليثي؛ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

المباركفوري، محمد عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩.

المديني، علي بن عبد الله بن جعفر. **العلل**. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠.

المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. تحقيق بشار عواد معروف. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤.

مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**. (الجامع الصحيح). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ـــــ . **كتاب التمييز**. مطبوع في آخر كتاب: **منهج النقد عند المحدثين**، لمحمد مصطفى الأعظمي.

معبوط، أحمد بت امحمد. **الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧.

المعلمي، عبد الرحمن. **الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلل والمجازفة**. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥.

مغلطاي، علاء الدين بن قليج بن عبد الله. **شرح سنن ابن ماجه**. تحقيق كامل عويضة. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٩.

المليباري، حمزة. **علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣.

ـــــ . **نظرات جديدة في علوم الحديث**. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥.

المناوي، عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

المنذري، زكي الدين أبو محمد. **الترغيب والترهيب**. اعتنى به أبو صهيب الكرمي. الأردن؛ السعودية: بيت الأفكار الدولية، [د. ت.].

النسائي، أحمد بن علي بن شعيب. **السنن الكبرى**. تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١. ٦ ج.

ـــــ . **السنن الصغرى**، (المجتبى). بعناية عبد الفتاح أبو غدة. ط ٢. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م.

النسفي، حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن محمد. **منار الأنوار، مع شرحه إفاضة الأنوار على أصول المنار للحصكفي**. تعليق محمد سعيد البرهاني؛ إخراج محمد بركات. [دمشق: د. ن.]، ١٩٩٢.

النعماني، محمد عبد الرشيد. **الإمام ابن ماجه وكتابه السنن**. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. ط ٦. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

النملة، عبد الكريم. **مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف**. ط ٣. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١.

النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف. **المجموع، شرح المهذب**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــ. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. ط ٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ـــــ. **إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق**. تحقيق نور الدين عتر. ط ٣. دمشق: دار الخير، ١٩٩٢.

ـــــ. **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير**. (مطبوع مع شرحه: **تدريب الراوي** للسيوطي).

الهندي، علي بن حسام الدين المتقي. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.

الهيثمي، نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر. **كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة**. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩.

ـــــ. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

ـــــ. **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**. تحقيق ودراسة حسين أحمد صالح الباكري. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ١٩٩٢.

الوزير، محمد بن إبراهيم. **كتاب تنقيح الأنظار في معرفة علوم الآثار**. تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق وعامر حسين. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩.

دوريـــات

بازمول، عمر. «تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدثين.» **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**: السنة ١٥، العدد ٢٦، صفر ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

الخطيب، معتز. «عرض الحديث على القرآن.» **مجلة التجديد** (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور): العدد ٢٤، ٢٠٠٩م.

الخير آبادي، أبو الليث. «المنهج العلمي عند المحدّثين في التعامل مع متون السنة.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٤، العدد ١٣، ١٩٩٨.

الدريس، خالد. «نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل.» **مجلة إسلامية المعرفة**: العدد ٣٩.

الدوسري، ترحيب. «ردّ خبر الواحد بما يسمى بالانقطاع الباطن.» **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**: السنة ١٤، العدد ٢٤، ٢٠٠٢.

سعيد، عبد الجبار. «الإطار المرجعي لعلم نقد المتن الحديث النبوي الشريف.» **إسلامية المعرفة**: العدد ٣٩، ٢٠٠٥.

السنيدي، عبد الرحمن. «مراجعات ابن كثير ونقده لمتون مرويات السيرة النبوية في كتابه «البداية والنهاية».» **عالم الكتب** (الرياض): العددان ٥ ـ ٦، ٢٠٠٣.

لحساسنة، أحسن. «علاقة السنة بالقرآن الكريم عند الإمام الشاطبي.» **مجلة التجديد** (ماليزيا): العدد ٩، ٢٠٠١.

مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت): العدد ١٩، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م؛ العدد ٤٩، محرم ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، والعددان ٥٠ ـ ٥١، ربيع الآخر ـ رمضان١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

رسائل جامعية، أطروحات

السلمي، عبد الرحمن. «الحديث المنكر عند نقاد الحديث.» بإشراف محمد سعيد بخاري (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

محمود، خيري. «منهج الحافظ ابن كثير في نقد المرويات من خلال تفسيره للقرآن.» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٩٧).

أبحاث غير منشورة

الدريس، خالد بن منصور. «أثر نقد المتن في الحكم على رواة الحديث: دراسة نظرية تطبيقية.» بحث مقدم إلى ملتقى نقد المتن الحديثي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الحديث الشريف، عمان، الأردن، ٢٠٠٤م.

سمارة، إحسان. «قواعد وموازين رئيسة في نقد المتن.» بحث مقدم إلى ملتقى نقد المتن الحديثي.

غنام، قاسم. «نقد المتن وضوابطه عند المحدثين.» بحث مقدم إلى ملتقى نقد المتن الحديثي.

المجتبى بانقا، أحمد وإسماعيل الحاج عبد الله. «مناهج المحدثين في نقد متون السنة في عصر الرواية.» بحث مقدم إلى ملتقى نقد المتن الحديثي.

فهـرس الأحاديـث النبويـة[*]

(*) يجب التنبيه إلى أن المنهج المُتَّبَع في تخريج الأحاديث الواردة في هذا الكتاب، هو الاكتفاء بالعزو إلى **الصحيحين** إنْ كان فيهما أو في أحدهما، وإلا **فالسنن الأربعة** إنْ كان فيها أو في بعضها، وإلا فَبِغيرها من **المسانيد والمصنفات**. إلا إنْ كان الحديث ورَدَ على سبيل التمثيل به لإسناد مخصوصٍ، فيُقَدَّم فيه العزوُ لخصوص ذلك الإسناد أو الكتاب.: